د. سالم حميّش

الخلدونيّة في ضوءْ فلسفةِ التاريخ





دار الطليعة - بيروت



الخلدونيّة

في ضوء فلسفة التاريخ

بيروت ـ لبنان
ص. ب ١١١٨١٣
تلفون ٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١

الطبعة الأولى
نيسان (ابريل) ١٩٩٨

د. سالم حميّش

الخلدونيّة
في ضوء فلسفة التاريخ

دار الطّليعة للطّباعة والنشر
بيروت

الإهداء

إلى روح أبي،
قارىء ابن خلدون المالكي

فهرس مختصر



مقدمتان

□ «وشرحت فيه [الكتاب] من أحوال العمران والتمدّن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها».

ابن خلدون، المقدمة (= مة ٩)

□ «التعمّق في التاريخ هو شكل من أشكال الاستمتاع بالعالم والاستغراق في تأمله».

هويزنغا

ـ ١ ـ

في المنهج التاريخي

أمام عتو «الإيديولوجيا» أو تفشّي «الكلاميات» المرسلة، قد يكون الاعتراف بعلم التاريخ، كمصدر بحث واحتكام، هو المنفذ الأفضل لتقوية الفكر على فهم واستيعاب الواقع، ومن ثمة على مواكبته ومحاولة التأثير فيه[1][*]. وهذا الاعتراف هو الذي كان أسلافنا يعبّرون عنه حين يعدّدون فوائد التاريخ الدنيوية، وحتى الأخروية، ويشبّهون جاهله «براكب عمياء وخابط عشواء»[2]، وينعتون فنه بأنه «أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق».

---

(١) لنتذكر قولة ماركس الشهيرة: «إننا لا نعترف إلا بعلم واحد، هو علم التاريخ»، **الإيديولوجيا الألمانية**، ص ١٤، هامش ٣.

(*) سنكتفي بذكر اسم المؤلف وعنوان الكتاب في الهوامش، أما معلومات النشر الكاملة (مكان وتاريخ النشر واسم الناشر)، فيمكن الرجوع إليها في قائمة المصادر والمراجع المثبتة في آخر الكتاب.

(٢) انظر أحمد بابا التنبكتي، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، على هامش كتاب **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، لابن فرحون، حيث نقرأ: «وفي أبي داود من حديث ابن عمر كان النبي ﷺ =

ولا ريب أن هذا التصوّر الإيجابي حول أهمية التاريخ وأوليته ما زال يعتمل في أذهان مؤرّخينا اليوم. لكن، وقوفاً على أعمال سوادهم الأعظم[1]، يندهش المرء لقلّة احتفالهم برياح التغيير في المناهج والمدارك التاريخية، التي تهب باستمرار من مراكز البحث المتقدمة، وتعطي لمزاولي مهنة التاريخ فرص المساهمة في إنشاء مواضيع جديدة، وتجريب مفاهيم وأدوات معرفية مستمدة من علوم إنسانية مجاورة، كعلم النفس والاقتصاد والديموغرافيا والأنثربولوجيا. وعلى سبيل المثال لا الحصر، فحتى مجلة **الحوليات**، التي أنشأها في ١٩٢٩ المؤرِّخان الفرنسيان لوسيان فيفر ومارك بلوخ، لم تؤثر حقاً ـ على ما يبدو ـ في إنتاج بعض مؤرِّخينا إلاّ بشكل جدّ محدود وغير نافذ. هذا مع العلم أن تلك المجلة ـ وقد تحوّلت مع مؤرِّخين لاحقين إلى منبرٍ لتيار قوي ـ قد عمل الملتفّون حولها ومطوّروها، بإيعاز من أعمال بروديل، على إنقاذ علم التاريخ من تخبطاته في مناهجه اللامجدية ومواضيعه الثابتة المكرورة (أي مصطدم «الأهواء» السياسية والدولة بمشتقاتها وتوابعها وزوابعها)، كما أن أقطابها قد أقنعوا، بعد أن اقتنعوا، بأن البحث التاريخي لا بد له وأن يشتغل على رصد الذهنيات والتصوّرات الجماعية التي تشكّل بنية التاريخ العميقة، وتظهر في زمنيتها المديدة[2]، وذلك فوق السلسلات الحدثية والسرود الأحادية البُعد والوتيرة. وبفضل هذا التحوّل أصبح علم التاريخ الجديد قادراً ليس على تحسين فهمه للماضي فحسب، وإنما أيضاً على الإسهام في إدراك الحاضر وتوفير شروط التأثير فيه؛ كما أنه في هذا كله نزع إلى تسخير كل طاقات المعرفة، بما فيها إعمال التخييل، أي الحدوس والفرضيات، وذلك بغية إنشاء موضوعات تاريخية حول إشكالات مشوّقة نافعة، بقدر ما هي دقيقة محددة، إشكالات من شأنها فتح جبهات ومراصد جديدة في حقل المعرفة التاريخية، ومنها الأزمات أو ما سمّاه السلف عندنا الشدائد والغمم والضائقات، وغير ذلك من الظواهر التي يلزم اعتبارها ظواهر كلّية بحكم أنها تجعلنا بمحضر كل مكوّنات الفترة المدروسة طي تعالقها وجدليتها، أي أنها تحيلنا بالضرورة إلى ما يعطي لبلادٍ عمقها وكثافتها القائمين أساساً في الوجود البشري.

فمثلاً، الحفر في موضوعة (أو ثيمة) الشدائد وطلب كشفها يدفعنا إلى استبانة

= يحدّثنا عن بني إسرائيل حتى يصبح. وقال الجاهل بالتاريخ راكب عمياء وخابط خبط عشواء ينسب إلى ما تقدم أخبار من تأخر ويعكس ذلك ولا يتدبر»، ص ٢٥.

(١) يلزم استثناء ـ وإن بنوع من التفاوت ـ أعمال بعض المؤرخين العرب، كقسطنطين زريق، وعبد العزيز الدوري، وعبد الله العروي، وهشام جعيط، وأحمد صالح العلي، وسيأتي ذكرها في البحث.

(٢) حول مفهوم «الزمنية المديدة» La longue durée، راجع ف. بروديل، **كتابات في التاريخ**، ص ٤١ ـ ٨٣. وعلى سبيل الإشارة فقط، نذكر أن ابن خلدون يستعمل كلمة «الأحقاب المتطاولة» (مة ٣٨).

السلوكات الاستنفارية والمواقف التكيّفية التي تتبعها الجماعات والدول في الأزمنة المتأزمة، أي الحرجة والمختلّة الوظائف؛ كما يجعلنا ذلك الحفر نسعى إلى إدراك عمل الوقت وتكاثف التناقضات واختمارها في اتجاه التصادمات والانفجارات، التي تطبع الفترات التاريخية المتوترة الساخنة. . .

وأما موضوعة الفقر، كمثالٍ ثانٍ، فإن تاريخه هو الوجه الآخر و«السلبي» لتاريخ الدول والملوك، الذي تكتظ به المجاميع والمصنفات[1]. إن الفقراء، هؤلاء الخارجين إلى الدنيا بغير علم ولا حطام، هم الضحايا البارزون لكل ضروب العنف والاختلال في المجتمع، و«مادة» الكوارث الأولى وكل الطواعين والمجاعات. ونحن طبعاً لا نستسهل طرق موضوع كهذا، ليست مواده جاهزة أو متيسرة، بل إننا نعلم أن أي محاولة لتسليط الضوء عليه تصطدم بصعوبات جمّة من جهة المصدر والأرشيف، إنْ في مجالات نوعية كسير نظام الصدقات أو أطر الاستقبال كالخيريات والمستشفيات، وإنْ في مجالات عامة كالسياسات الاجتماعية وما إليها. وبالإضافة إلى العــوز الكمي ، لا نجد عند المؤرخين الإخباريين ما من شأنه أن يبلور الموضوع وينفع حقاً في تمثّله وطرقه. ولكن رغم ذلك كله، يبقى أمر رفع المعوّقات موكولاً من جهة إلى المقاربات المرفقية، المحدّدة في المكان والزمان، ومن جهة أخرى إلى الأعمال الجماعية المتعاونة، كما كان الحال في الدراسات التي أشرف عليها أو استخلصها خلال السبعينيات المؤرّخ الفرنسي ميشل مولا حول الفقر في أوروبا الوسيطة[2]. أما عن تاريخ الفقر والفقراء في الإسلام، فلا علم لنا بوجود أعمال مخصوصة فيه، في شكل أبحاث أو بصيغة ندوات.

إن مؤرِّخينا إذن (وطبعاً لا نتحدث إلاّ عن فرقتهم الناجية من مهاوي التقليد أو الارتزاق)، لا يبدو أنهم في الغالب الأعمّ مهمومون ومهتمّــون بفتــح أوراش جديدة واكتشاف أو إقامة موضوعات غير مطروقة في التاريخ القطري أو القومي، وهي، تلخيصاً وعلى سبيل المثال لا الحصر، إضافة إلى ما يعوزنا في باب التاريخ الاقتصادي بكل فروعه: قضايا وحالات تمتّ إلى التاريخ المجتمعي والنفسي بصلة، ومنها التصوّرات والتخيّلات

(١) «عجبت ممن لا يجد القوت في بيته كيف لا يخرج على الناس شاهراً سيفه». «إن بني أمية تهددني بالفقر والقتل. ولبطن الأرض أحبّ إليّ من ظهرها. وللفقر أحبّ إليّ من الغنى». بهذين القولين الشيقين يكون أبو ذر الغفاري (المتوفى في سنة ٣١هـ) قد عبَّر بأسلوب الحكمة الصوفية عن وجوه جوهرية في واقع الفقر وتاريخه؛ وهي وجوه يلخّصها أكثر الحديث النبوي الشريف: «كاد الفقر أن يكون كفراً». فالتركيز في هذه الأقوال، وغيرها كثير، قائم على لامشروعية الفقر لأنه مناقض للإخاء والتكافل، كما على علّيته السياسية كإفراز للتسلط ولسوء التدبير وإرادة التفاوت.

(٢) انظر ميشل مولا Mollat، **الفقراء في العصر الوسيط**.

والمشاعر الجماعية في هذه الحقبة أو تلك حول أمور الحياة والموت[1]، ومنها مؤسّسة الفروق الطبقية، ومنها الأوبئة والمجاعات والطواعين، ومنها حركات العصيان والتمردات الفاشلة أو المسحوقة، وغير ذلك مما يجعلنا أمام المجتمع وعمرانه بالمعنى الخلدوني وما بعد الخلدوني.

بعيداً عن تلك الموضوعات والأوراش، ما زال الاهتمام بين معظم مؤرّخينا بالتاريخ السياسي والعسكري والدبلوماسي على أشده ـ أي تاريخ الغالبين ـ، لا يملّون من تجميعه وتحليله قيد مدارجه ومعارجه، التي تبعث القارىء من جهة تفاصيلها وشواذها على دوار محقق أو قنوط بليغ، فلا تأتي عند أنبههم الطلعات حول مناطق معيش الناس وأيامهم إلا خاطفة متسرعة، أو شاحبة محتشمة. كما أن محور جلّ أعمالهم وأيامهم ما زال منصبّاً على القرن التاسع عشر ومطلع هذا القرن، وذلك بسبب تعلّقهم بالماضي القريب إلى فترات الاستعمار الأوروبي وحركات التحرّر الوطني؛ هذا في حين أن المطلوب اليوم هو أيضاً توسيع دائرة الاهتمامات التاريخية إلى عصورنا الوسطى بكل فتراتها ومددها، مع إسناد هذا التوسيع إلى عقلية تاريخية جديدة فاعلة، أشرنا إلى بعض قسماتها أعلاه، ونتمنى التوفيق في استحضارها وتفعيلها على امتداد صفحات هذا الكتاب.

ـ ٢ ـ

لماذا ابن خلدون والعهد الوسيط؟

الذين يعيشون في العالم الثالث، أو الجنوبي كما يُصنَّف اليوم، وتشغلهم قضاياه الجوهرية، وتستبد بهم مشاريع نماء شعوبهم، هؤلاء لا يمكنهم التحرك في بلدانهم من دون أن يعرفوا أناسها ومسالكها وأمكنتها ومآزقها، أي من دون أن يطرحوا سؤالاً ضخماً وضرورياً: من أي عمق تاريخي أتت أوطانهم ومشاكلها إلى الحاضر؟ والجواب على هذا السؤال يقتضي الإسهام في مجهود إعادة كتابة تاريخ البلاد على نحو أفضل وحتى مغاير ومعاكس حينما يقتضي واجب قول الحقيقة ذلك. وكل هذا العمل لا يُمكن أن ينجز بدءاً إلا بإفشال عقم المضمون وجدب القول في التاريخ الإخباري التقليدي والرسمي.

إن فترة العهد الوسيط المتأخر التي نعتبرها أساساً فترة تصدع وانتكاس مُثلى، لا نضعها بالمرة في مرآة عصر ذهبي أو أوج خالص نموذجي، يبعث لها بصورة مأتمية عن هرمها وانحطاطها. وهل يمكننا عموماً أن نتحدث في معتركات التاريخ عن وجود حقب ذهبية مطلقة أو خالصة؟

---

(١) انظر فيليب أرييس Ariès، **دراسات في تاريخ الموت بالغرب من العهد الوسيط إلى أيامنا**.

إن حقل المرجعية الذي يصلح لنا لوصف تلك الفترة ليس سوى مجموع اللحظات التاريخية الموسومة بحيوية اقتصادية وعسكرية، وباستعمال جيد للموارد المتوافرة والقدرات التقنية والإنتاجية. وبالتالي فإن أي فترة انتكاس تكتسي نقائض تلك الخاصيات على نحو عميق ومستديم. فالتصدّع السياسي العسكري والتدهور الاقتصادي وسوء تشغيل الطاقات والكفاءات الموجـودة، كل هذا يُمثّل الملامح البارزة والأكثر تكراراً لتلك الفترة، التي تنبىء على نحو ما بالتاريخ اللاحق وتبقى من ثمة مهملة بل منبوذة، وبالتالي خارج التحليل والتفكير المطلوبين، وهذا رغم أنها تمثّل، باعتراف المؤرخين المحنكين، فترة مفصلية وقطب الرحى في تاريخ أقطارهم.

وفعلاً، يلزم التذكير بأنه إلى فترة المحن والحداد تلك تعود مظاهر انتكاسات قائمة في فقدان الأندلس بفعل حرب «الاسترداد» المسيحية من جهة، وفي تبخر حلم توحيد المغرب الكبير من جهة أخرى (هذا التبخر الذي أعطى للقطر شكله الحدودي والوطني المعاصر)؛ كما أنه إلى تلك الفترة نفسها يرجع حدث توقف تجارة الذهب السوداني عبر سجلماسة، وكذلك أحداث مثل الطاعون الأعظم وبروز العرب البدو في العمل السياسي والعسكري، وأخيراً النكوص الاقتصادي والحضري والثقافي.

في العهد نفسه كان المشرق الإسلامي لا يزال يعيش تبعات الكابوس المغولي الأول المتوّج بسقوط العاصمة العباسية بغداد في ٦٥٦هـ (١٢٥٨م) وبالتالي زوال المشروعية العربية، كما أنه كان يضمد جراحه من آخر الحروب الصليبية في ٦٩٠هـ (١٢٩١م). أما في خضم القرن وما تلاه مباشرة فقد كانت المنطقة مسرح صراع نفوذ وهيمنة طاحن بين الأتراك والمغول، صراع من أهمّ وجوهه التاريخية بايزيد الأول وتيمورلنك.

إن الزمنية المنتكسة، الخاضعة لتصدع الحسّ المجتمعي والملكات البنّاءة، لا يمكنها إلا أن تُفشل كل إنسيّة متفتحة وكل فروسية أخلاقية. ويلزم بعد هذا الثبت أن نضعها على محك تحليل يكون من أهم أهدافه إظهار نمط الوجود، أو مدار الاقتصاد الوجودي، العام منه والخاص، الذي يتبناه الإنسان في زمن التأزم الانتكاسي. وبكلمات أخرى: محور السؤال كيف تعمل داخل تلك الزمنية قدرات الإنسان التكيفية، العضوية منها والذهنية، حتى تجعل بقاءه ممكناً؟(١)

---

(١) في إطار تلك المسألة الكبيرة، القدرية المنطبعة في السلوكات (التوكل، المكتوب أو «ذُهان القدر» كما يقول فرويد) لا يمكن فهمها في دائرة المعيش والمكابدة اليومية إلا كنمط ذهني، وظيفته أن يبرّر قَبْلياً ما يحدث ويطرأ، وبالتالي أن يلطّف الوجود. وبهذا المعنى، فهو يشبه «الكرما» عند الهنود=

حول القدرات التكيفية للإنسان المغربي الوسيط، وحول المعنى الذي اضطر إلى إعطائه، بحكم الضرورة، لوجوده، يمكننا أن نقرأ على سبيل المثال واحدة من اللوحات التي رسمها لنا ابن خلدون قائلاً: «وأما أهلها [المدينة] في ذاتهم واحداً واحداً على الخصوص فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها. فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجه ومن غير وجه، وتنصرف النفس إلى الفكر في ذلك والغَوْصِ عليه واستجماع الحيلة له» (مة ٤٦٦)[1]. كثيرة هي النصوص لكتّاب وسيطيين آخرين، التي تصف الخروقات العديدة للموانع الدينية والتقاليد الأخلاقية من طرف الناس، وكذلك التجاء هؤلاء إلى الحيل والذرائع الكفيلة بضمان بقائهم أو بفرض سلطة أو احتكار، ومن جهة أخرى، إن تحديد ذلك الاقتصاد طي الغريزة الوجودية التي تدعمه يتيح، على صعيد أنثربولوجي عام، رصد النسيان والنشاط الميثولوجي ضمن الوظائف الأخرى المكوِّنة له. وكأمثلة على ذلك، فطرق نَظْمِ العرفان الكلاسيكي في العهود الوسطى وإعادة إنتاجه في مختصرات وأراجيز ليست مجرد طرق للمحافظة، وإنما هي أيضاً تعبير عن رد فعل خائف على انسحاب ذلك العرفان وعلى عمل النسيان نفسه؛ أما النشاط الميثولوجي وما فوق التاريخي (كالانخطاف الصوفي والجنون والحركات الرُّبَطِيَّة والمهدوية..)، فإنه ليس سوى إجابة عفوية وغريزية على قبضة الحدث واعتباطية المؤسسات. وإن مددنا النظر أكثر ـ وهذا ليس هدفنا ـ في ذلك الاقتصاد وقوته التشكيلية، فيُمكننا، على صعيد سوسيولوجي تجريبي، أن نشهد ميلاد أو دخول بُنيات أو أشكال حياة وتفكير جديدة، وأن نصنف مستوياتها ونعرض اشتغالها وتأثيرها؛ فالحزب السياسي والنقابة والرأسمالية والديمقراطية البرلمانية والاشتراكية وتحرّر المرأة.. إلخ، كلها مواضيع تحليل من ماضينا القريب ومن حاضرنا، ولكنها ذات علاقة معقدة وإلى حد ما خفيَّة بالعمق العمودي للحقل التاريخي.

أن نحلّل جوزة، كما قال هيغل، معناه أن نفككها. وهذا ما يصحّ أيضاً على الزمنية المنتكسة. ولكن في هذا العمل نفسه، لنا أن نتعلم من صاحب **المقدمة** اهتمامه بالتحليل النسقي وبالاختطاطات على مستوى الكلية... حقاً، إن تكاثر المنوغرافيات والتحاليل

= القدامى. أما الظهور المحتوم للعقل القدري في مراحل الانتكاس التاريخية، فلا يُمكن إلغاؤها إلا بالعمل السياسي على تجاوز ذلك الانتكاس نفسه.

(١) بعبارات قريبة من عبارات ابن خلدون تلك، يصف المؤرِّخ الهولاندي هويزنغا Huizinga ذهنية الأفراد والجماعات في أوروبا للعهد نفسه. انظر كتابه **أفول القرون الوسطى**، (الترجمة الفرنسية)، ص ١ ـ ٢٣.

الجزئية شرط ضروري لكل تنقيب في تركيبات الواقع وتنوعه الكبير. غير أن البحث التفصيلي لا يلزمه أبداً أن يجرّدنا من الاهتمام بالكلّية وبالمغامرة النظرية، الذي هو عنوان عمل الذكاء الفكري.

أن نفكّر في القرن الثامن الهجري تحديداً (الرابع عشر الميلادي) كمرحلة منتكسة في النشأة القروسطية لبلدان المغرب الحديث، معناه أن نفكّر فيه أيضاً كوعاء لآثار مستديمة ودالة، أو كدليل «أركيولوجي» تحوي معالمه عمقاً تاريخياً من حيث إنها تظهر وتعمل في زمن متواتر أو ذي ديموية مديدة. وهذه الآثار والمعالم يمكن أن تؤكّد وتوصف بواسطة سيميائية تاريخية لنا أن نعرّفها مؤقتاً بأنها موقف بحثي مهتمّ وحسّاس بعمل العلامات المكتوبة (الأنظمة الإيديولوجية، الخطابات)، وغير المكتوبة (الممارسات، الوقائع والمؤسّسات). وهذه السيميائية، لأنها ناريخية، فهي مضطرة، حسب رجاء فردينان دي سوسير، إلى الإقامة قبلياً في حضن الحياة المجتمعية، والبحث هناك عن مادتها وغاية وظيفتها. . . إن حماية حَرَم العلامة من الحياة المجتمعية يعني حرمانها من مجال تمظهرها واعتمالها الطبيعي، كما يعني ذلك أن السيمائية إن هي إلاّ ميدان معرفي صوري لا يستعير شيئاً من العالم، وبالتالي لا يقول شيئاً عنه.

«إن اعتبرنا الطقوس والعادات. . إلخ كعلامات، فإنها ستظهر في نور نهار آخر»[١].
غير أن هذا النور الآخر الذي هو السيميائية لا يكون له قيمة إلاّ بقدر ما يكشف في حقل الحياة التاريخية نفسها عن علاقات وتركيبات عميقة دالّة. إن معرفة القواعد التي تدير الممارسات الدالّة وتربط بينها لهي المهمة الرئيسية للسيميائية كمادة ما وراء الألسنية. وبالتالي فالعلامة، كل علامة، لا يكون استقلالها إلا ظاهرياً ونسبياً، إذ إن جوهرها المصنوع والاتفاقي ووظيفتها الحقيقية ينحدران أساساً من موضع تجذّر يلزم دوماً إظهاره وتحديده.

إن هذا المنهج المستمد من سيميائية تاريخية يبقى على أي حال موجهاً نحو الثوابت وتركيبات «الحقائق» البارزة، ولكن من دون أن يحشو أو يعيق بها الصيرورة، كما لو أنها جواهر أو قوانين صارمة. وعليه فإن الغاية المضمرة من تحليلنا هو تجميع موضوعه عند متمّه ومستواه الأقصى حتى تتبدى، من جهة المعرفة العملية، التحوّلات والطفرات التاريخية الضرورية أو الممكنة. ولتلك الغاية يلزم وضع كل أشكال الحدس من تفطنات

---

(١) فردينان دي سوسير، **دروس في اللسانيات العامة**؛ ص ٣٥. كثيرة هي أعمال السيميولوجيين التي يُمكن للمؤرّخ الاستفادة منها، وهي على وجه التخصيص أعمال شومسكي وأوستين وبارت وغريماس وإيكو. . إلخ.

وتلمسات ومعايشات في خدمة المعرفة الموضوعية. ولا يعني هذا السقوط في تجريبية عمياء أو معانقة أفكار البراغماتية السطحية، بل يعني التفكير في عمقنا التاريخي طي علاقتنا باختبار المخارج والسير نحو فك الأزمات.

ليست الرغبة إذن في شرب الكوثر في جماجم الموتى هي التي تحرك تحليلنا[1]، بل البحث عن القاعدة (أو النشأة العامة) التي أشرفت على تاريخ مجموعة إنسانية وصنعت قدرها. وفي ظل هذا البحث يكون اللقاء مع مفكّر كابن خلدون ضرورياً ولا غنى عنه، لا سيما وأن هذا الوجه الممثّل للفكر الحيّ يشكل خلفية قوية داخل التراث المغاربي والعربي، ولا يزال مشدوداً إلى معرفتنا الحاضرة وحتى إلى مساعينا إلى تأصيل انخراطنا العملي في الحداثة.

إن فلسفات التاريخ التي يظهر أنها تحظى اليوم بقبول المنظِّرين وكذلك المؤرّخين المحترفين هي تلك التي يتمكّن أصحابها من خلق وإدارة جدلية خصبة وعلاقات معاضدة ومراقبة متبادلة بين عناصر هذا الثالوث: الحدث/ الحديث/ الفكرة. وهذا ما نودّ الكشف عنه بخصوص ذلك المؤرِّخ العربي، المعاصر أوروبياً لحرب المائة عام بين فرنسا وإنجلترا، ولبداية الانشقاق الكبير في الكنيسة المسيحية. . .

---

(١) يحسن بالمؤرِّخ اليوم أن يتمثّل في أيامه وأشغاله، ولو على سبيل الفضول أو حتى الاستئناس، نصوصاً في نقد التاريخانية، منها مثلاً: ١ ـ فريدريك نيتشه، «عن فوائد التاريخ للحياة ومضاره»، في **اعتبارات غير وقتية**، (الطبعة الألمانية ـ الفرنسية)، ص ١٩٦ ـ ٣٨٩؛ ٢ ـ كارل بوبر، **بؤس التاريخانية**، الترجمة العربية (عقم المذهب التاريخي) لعبد الحميد صبرة، القاهرة، ١٩٥٩؛ ٣ ـ ميشال فوكو، **الكلمات والأشياء**، (الطبعة الفرنسية)، ص ٣٧٨ ـ ٣٨٥، و**أركيولوجيا العرفان**، (الطبعة الفرنسية)، ص ١٦٦ ـ ١٧٣؛ ٤ ـ كلود ليفي ـ ستروس، **ميثولوجيات: من العسل إلى الأرمدة**، (الطبعة الفرنسية)، الصفحات الأخيرة. . .

الباب الأول

التركة المعرفية والحاجة إلى الفكر التاريخي

□ «إعلمْ أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليماً هي على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه. والأول هو العلوم الحكمية [. . .]، والثاني هو العلوم النقلية الوضعية» (مة ٥٣٩).

□ «ثم جاء آخرون [من المؤرّخين] بإفراط الاختصار وذهبوا إلى الاكتفاء بأسماء الملوك والاقتصار» (مة ٨).

الفصل الأول

التركة المعرفية
بين الانسداد والانتكاس

إن تاريخ المسلمين، كما نعلم، كان على الدوام محركاً بجدلية محتدمة، تتحول معها العروض النظرية إلى نظريات في المعارضة. فبفعل تفاعل البعد السياسي الاجتماعي مع البعد الديني في الإسلام، كانت الأفكار الأكثر إغراقاً في علم الكلام ـ حول ذات الله أو مكان الإنسان في الكون مثلاً ـ لا تدور من دون إفراز مطامع سياسية بينة، أو تعاطي أشكال نضالية نشيطة وحتى عنيفة. إن مواد هذا الثبت قد نستقيها مجتمعة من تاريخ الاجتهادات التي تستجيب شروط ظهورها واعتمالها لضرورة تاريخية مخصوصة: تكييف الفكر والمجتمع للتغيرات الزمنية. وفعلاً، فعلى صعيد التفسير القرآني العام، كل المجادلات المتجددة حول أسباب النزول والمتشابه والناسخ والمنسوخ تشهد بوجود شعور معين بالمحددات الزمنية والعوامل التاريخية. كما أن علماء مسلمين كانوا واعين بخصوصية الوقائع وحقيقتها، وحتى بعجز النصوص عن استيعابها وتوقعها. وهذا ما يسطره الإمام الغزالي حين يقول: «فما من واقعة إلا وفيها تكليف، والوقائع لا حصر لها، بل هي في الإمكان غير متناهية، والنصوص لا تفرض إلاّ محصورة متناهية، ولا يحيط قط ما يتناهى بما لا يتناهى»[١]؛ وفي موضع آخر يؤكد أن من شروط المناظرة الأساسية: «أن لا يناظر إلا في مسألة واقعة أو قريبة الوقوع غالباً»[٢]. . . ومع هذا كله فإن الشعور بالاجتماع وبالتاريخ لم نره يقوى إلا في اجتهاد فقه العمل والعرف، النشيط في النوازل والفتاوى وما لم يرد فيه نصّ، وذلك باسم «الضرورة» و«المصلحة الوقتية» و«البدعة الحسنة» ولزوم

---

(١) الغزالي، فضائح الباطنية؛ ص ١١. الفكرة نفسها يعبّر عنها الشهرستاني في الملل والنحل، ص ٤؛ وكذلك عند ابن خلدون حين يكتب: «فالأدلة عن غير النصوص مختلف فيها وأيضاً فالوقائع المتجددة لا توفي بها النصوص» (مة ٥٦٣).

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٤٣.

تأويل الدليل السمعي في حالة تعارضه مع الحس والمشاهدة[1]. . . أما حين انتقل ذلك الشعور بالمحدّدات الزمنية إلى ميدان التأريخ، فإنه أفرز كتابة أقرب ما تكون إلى ممارسته في بلورة الذات وتبريز لحظاتها المتألقة، بناءً لكيان قومي وذاكرة جماعية، وذلك كله ضداً على تقلبات الزمان و«فساده».

وفي مخاض ذلك الانتقال ظهر التاريخ الإخباري الإسلامي بوجوهه ومصنفاته التي عملت على الذهاب بالشعور التاريخي الذاتي إلى التمام والامتلاء، حتى إذا بلغ هذا الحد، صار هو بدوره، مع جريان تجارب الزمان، موضوعاً للمعرفة التاريخية، وصارت مهمة العلم هي البحث فيه كمكون داخل كلّية جامعة متشعبة.

إن ابن خلدون يمثّل هذا المنعطف بالذات، من حيث إنه أصّل في ذلك الاهتمام الجاد بظواهر التغيرات و«ريح الحضارة» و«خبر الواقعات»، ففتح طريق اكتساب العقل التحليلي، القادر على فهم انبناء التاريخ وتشكّل عقده ومحطاته. وبكلمة جامعة، إنه من استطاع الدفع بالوعي العربي ـ الإسلامي إلى تمثل جدلية تاريخه فوق مقاصده الذاتية، العفوية المباشرة، أي في حقل النظر وإعمال الفكر النقدي.

١ ـ في تصنيف العلوم

إن مؤرّخنا ـ المفكّر اشتغل أساساً بالمعرفة العربية الإسلامية وهي في حالة امتلاء وانسداد واقعين. وهذه الحالة أضحت في عهده قابلة للملاحظة، وتمسّ الميادين المعرفية برمّتها، النقلية منها والعقلية. ولا أدلّ على هذا من توصيفها بكلمات مثل الكساد والانتقاص والقصور وانقطاع سند العلم، وغيرها؛ حتى إنه ظهر نوع من الاعتقاد يقضي بأن تأليف كتاب في زمن الانتكاس والتقليد ـ كزمن مؤرّخنا ـ إن هو إلا «تخسير الكاغد»[2].

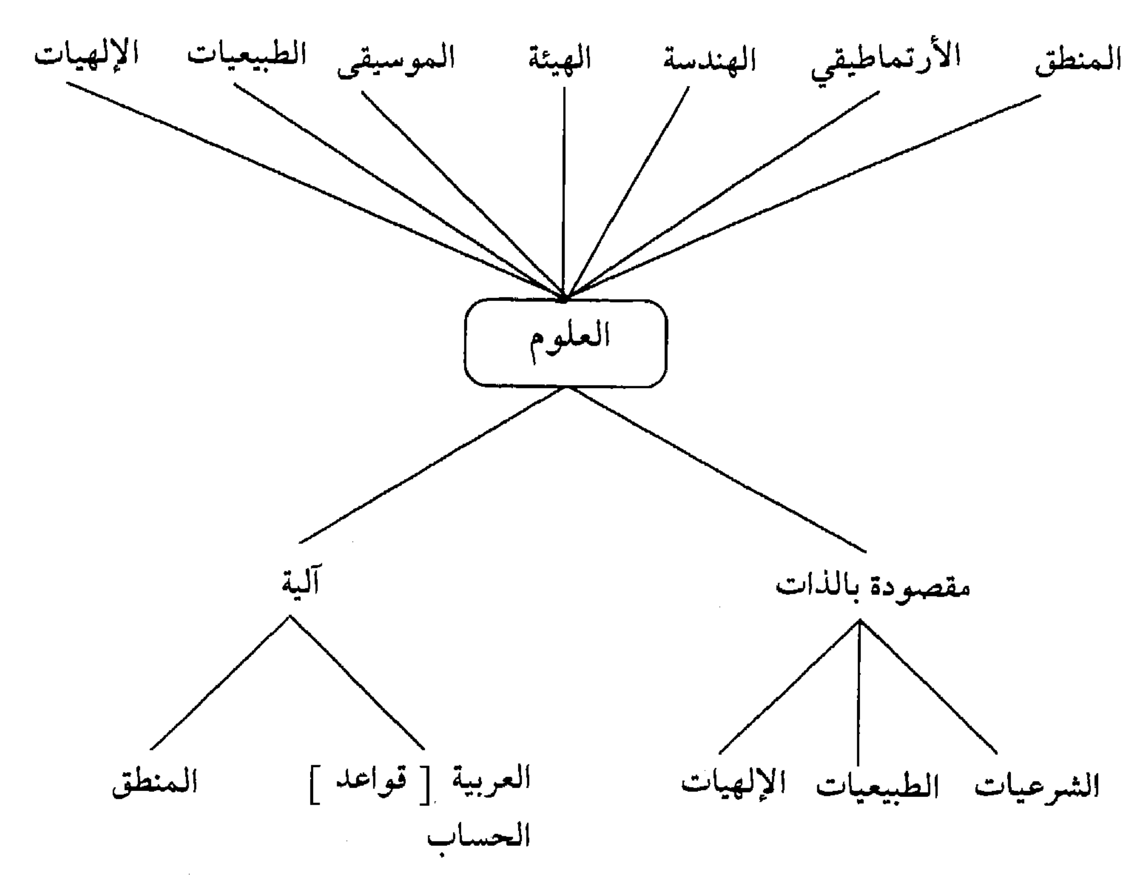
أما تصنيف العلوم في **المقدمة**، فيأتي بحسب نمط اتفاقي: علوم دينية ـ نقلية/ علوم عقلية ـ نظرية، وعلى هامشها أصناف علوم تتفاوت في ابتعادها عن دائرتَيْ النقل والعقل، كالسحر والطلسمات وأسرار الحروف والكيمياء وصناعة النجوم، الممارَسة سراً أو جهراً في الوسط الإسلامي. وكلها تقريباً كانت تظهر لمؤرّخنا كعلوم يحق فيها النقد والإبطال، فكان يلقاها بهذا الموقف، خصوصاً منها الكيمياء والتنجيم، لأن هذا يدعي الإخبار بالغيب وتأثير النجوم على الأرض ومن عليها، ولأن تلك تقر بإمكانية تحويل المعادن الخسيسة أو المتكثرة إلى معادن نفيسة بفضل مادة الإكسير. وهاتان الصناعتان وما يشبههما لا تخلاّن، في نظره، بالنظام الإلهي فحسب، وإنما كذلك بنظام المجتمع والمعاشات. ومع هذا كله،

(١) انظر مؤلفنا **التشكلات الإيديولوجية في الإسلام: الاجتهادات والتاريخ**، ط ٢.

(٢) راجع المقري، **أزهار الرياض**، ج ٣، ص ٣٣.

فإن تلك العلوم أو الصناعات، كالعلوم الشرعية والنظرية، تحظى هي بدورها في دفق فضوله العلمي الثاقب بحصصها في التعريف، من ذكر حقيقة كل علم وتعيين موضوعاته إلى تعديد التآليف المشهورة فيه قديماً وحديثاً. ولا يكتفي مؤرّخنا في هذا كله بالمرجع المكتوب وحده، بل يستعين أيضاً بمعايناته وبالشهادات الشفوية والسمعية، التي يوردها بأفعال مثل: عاينت/ لقيت/ سألت/ فاوضت/ أخبرني.. إلخ[1].

وأما أنواع العلوم الدينية النقلية من جهة والعلوم العقلية (أو الفلسفية والحكمية، كما يسمّيها أحياناً)، فإنه من الممكن وضع رسم ملخص لها كالتالي (مة ٦٢٩ ـ ٧١٠/ ٧٣٨ ـ ٧٣٩):



عموماً، إن تحليل مؤرّخنا، سواء تعلّق الأمر بالمجتمع أو بالمعرفة، تحليل لمنظومة أكثر مما هو لنشأة أو لتكوين، كما أقر بذلك بعض الباحثين. وهذه الملاحظة تفرض نفسها لحساب كل فكر نسقي أو بنيوي شاهد على انغلاق ثقافي ومعاصر لمجتمع منحسر ولمرحلة تاريخية متأزمة. وكما يسجل دريدا: «في حقب التفسخ التاريخي، حين نطرد من المكان،

(١) انظر مثلاً ما يحكيه ابن خلدون بتلك الصيغ عن قصة «البعّاجين» العجيبة الرهيبة (مة ٦٥١ ـ ٦٦٥).

يتكون الشوق البنيوي لذاته كَسَعَرٍ تجريبي ونزعة تنميطية كاسحة»[1]. وفعلاً، فابن خلدون، وقد فرّ من تلمسان للجوء عند قبيلة عربية هلالية في قلعة ابن سلامة، كان يغذّي شعوراً حاداً بانحسار تاريخ وتأزمه، ويتدبر النهج الأقوم لفهم منطق هذا التاريخ من خلال رصد مادته وتأويل علاماته. إن هذا المنزوع المتشوق هو الذي جعله يكتب: «فأقمت بها (قلعة ابن سلامة) أربعة أعوام، متخلّياً عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب، وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب، الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة، فسالت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر، حتى امتخضت زبدتها وتألفت نتائجها»[2].

إذا كان ذلك «النحو الغريب» قد بلغ نضجه الفلسفي في **المقدمة**، فإنه من جهة امتخاض «الزبدة»، يوجد سلفاً بشكل مضمر جنيني في نتاج يعود إلى فتوة ابن خلدون الأولى. ففي سنه العشرين اهتمّ، في ما يشبه التوجّه الغريزي، بصنف من الكتب تقدم للقراء المذاهب والأفكار في مجاميع ومحصلات. وهكذا، فبتأثير من هذه الكتب، وكذلك من معلمه الآبلي، ألّف **لباب المحصل في أصول الدين** الذي هو مختصر لمصنف فخر الرازي المعروف: **كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**. فنحن إذن أمام محصل بلغته الغامضة أو الفجة، لا نقف إلا على هذا «الشوق البنيوي» الذي كثيراً ما حرّك مؤرِّخنا ـ المفكِّر، ودفعه إلى التوجه تلقائياً نحو الجوهر والدلالة من أجل الإفصاح عنهما. وبالتالي فإن ما يعتمل جنينياً في ذلك النتاج الفتي هو نزوع ابن خلدون إلى رصد القواعد التي تخضع لها صيرورة كلّية ثقافية تاريخية، هي في مقامه الكلّية العربية ـ الإسلامية.

إذا كان النحو الخلدوني «غريباً»، فبالنسبة إلى أي ميادين مطروقة أو أي سبل مسدودة؟

٢ ـ انتكاس الكلام والفلسفة

٢ ـ ١ ـ على مسرح الخطاب الحيّ، لا يقدر الإنسان على منع نفسه من تعدّي حدود

(١) جاك دريدا، **الكتابة والاختلاف**، ص ١٤. للتدليل على المنحنى البنيوي لفكر ابن خلدون، نكتفي بتقديم استشهادين قصيرين: «ووقع (من الفساد في الخط) ما وقع في سائر الصنائع بنقص الحضارة وفساد الدول»، «قد ذهب ذلك (صناعة الوراقة) لهذا العهد بذهاب الدولة وتناقص العمران» (مة ٤٢١).

(٢) التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص ٢٢٧ وما يليها. هذا إضافة إلى ما يقوله في نص المقدمة نفسه: «فأنشأت في التاريخ كتاباً (. . .) وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً، واخترعت من بين المناحي مذهباً عجيباً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً». . إلخ» (مة ٩).

النصوص الوضعية إلى ارتياد مناطق القول الممكن أو المغاير، مما يتأدى عنه ظهور خطابات عقلية أو باطنية غير منشورة. وفي أرض الإسلام أدرك حماة العقيدة والشريعة مبكراً الأخطار الكامنة في تطور الجدل، فتجلّى قلقهم في الخوف من كل تساؤل يتجاوز أطر الفتاوى والأجوبة الظاهرة.

كان الغزالي من أكبر الأئمة الساعين إلى كبح جماح الخطابات وإرجاع الجدل إلى أبسط تعابيره، بحيث لا يؤدي سوى وظيفة دفاعية ضد المبتدعة وعلاجية في حق «مرضى القلوب»[١]. أما خارج هذه الوظيفة، فإن الكلام لغو أو حشو، أي أنه مجرد علم يضر أو لا ينفع.

أما الظاهرية فقد كمن اجتهادها في الرجوع إلى ظاهر النص؛ ولهذا الغرض ذهبت إلى تخليصه من كل الاستعمالات الجدلية المتكثرة المتضاربة. «فإلزام النفس بالصمت وإسكات الإنسان من أجل أن يتكلم الله وحده ويسمع: في هذا الأمر يقوم الحدس الديني الذي أدى في الأساس إلى اعتناق ابن حزم للظاهرية»[٢].

غير أنه إذا كان من اليسير إخماد أنفاس إنسان أو إطعام المحارق بمؤلّفاته وكتاباته، فإنه من الأصعب إرغامه، طالما هو حيّ، على إقبار نزوعه الطبيعي إلى الخطاب والجدل. ومعنى هذا أن مبدأ التوقف عن القول عائب في أساسه. فلا حاجة بنا إلى التأكيد أن المشروع الغزالي أو الحزمي، مترجماً إلى الفعل، لا يقوم إلا بسنّ استعمال كلامي آخر في حق النصّ التأسيسي نفسه. وهكذا فكل «شرطة» خطابية تحبل بتناقض داخلي مترتب على شبهها الطبيعي بالخطابات التي تمنعها، وعلى عجزها المستديم عن إدخال تحول كيفي أو كلّي في العالم الخطابي.

المحاولتان المذهبيتان، الغزالية والحزمية، شأنهما شأن المحاولات المستهدفة من طرفهما، تشتركان عضوياً في لعبة التفسير والتأويل اللامتناهية حول النص التأسيسي، وذلك حتى وإن ادعتا «الوقوف عند كتاب الله» أو بلوغ مقام الوقّافين عنده[٣]. هاتان المحاولتان النشيطتان المتضلعتان ستُستغلان سلبياً في أعصر الانتكاس والتفسخ اللاحقة،

---

(١) انظر الغزالي، **إلجام العوام عن علم الكلام**، و**المنقذ من الضلال**، إلخ.

(٢) روجيه أرنالديز، **النحو والثيولوجيا عند ابن حزم القرطبي**، ص ٣١٧.

(٣) نقرأ عند ميشيل فوكو ملاحظات شبيهة حول وضع العرفان الغربي في القرن السادس عشر، فهو يسجّل: «ربما لأول مرة في الثقافة الغربية تم اكتشاف هذا البعد المنفتح كلياً، بُعْدِ خطابٍ لا يمكنه التوقف لأنه، وهو لا ينحبس أبداً في كلمة نهائية، لن ينطق بحقيقته إلا في خطاب مُقبل، مخصوص كله لقول ما سيقوله؛ غير أن هذا الخطاب نفسه لا يمسك بالقدرة على الوقوف عند حدوده، وما يقوله يسجنه كوعد منقول أيضاً إلى خطاب آخر. . .»، **الكلمات والأشياء**، ص ٥٥ ـ ٥٦.

حين ستصير البلدان أكثر مما مضى تعيش بين سندان الاستنزاف الاقتصادي ومطرقة القبضة العسكرية.

«إن طريقة الجدالية ـ كما يسجّل ابن خلدون لحساب عصره ـ مهجورة لنقص العلم والعمران في الأمصار الإسلامية، وهي مع ذلك كمالية وليست ضرورية» (مة ٥٧٩). هذه الشهادة المتذرعة المتحرّجة تعبّر حقاً عن تذبذب موقف عالم ينتقل من اقتناعه بجدوى الجدال ـ على الأقل صورياً ـ في الثقافة والتعليم إلى تبني نقيضه بسبب «انتقاص العلم والعمران»... لكن، ليس هذا سوى وجه من وجوه تهاونات ابن خلدون وانخراطه في عقلية عصره المفككة المنتكسة. هذه العقلية التي لم تكن إذذاك تنشط إلاّ في التأكيد على عجز العقل الإنساني، حتى إن الأشعرية التي حولت قصور الإدراك إلى إدراك بدت كمذهب كلامي «معقول» يلغي التناقض كعيب والجدل كلغو. وهذا المذهب الذري اللاعِلّي هو الذي تكفل بتحييد «بدع» المعتزلة والمجسّمة على حد سواء، وفرض نفسه كمذهب توفيق واعتدال. وقد تبناه ابن خلدون طواعية، لا سيما وأن التاريخ أبان «أن هذا العلم ـ كما يسجل مؤرّخنا ـ الذي هو علم الكلام غير ضروري **لهذا العهد** على طالب العلم؛ إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا. وأما **الآن** فلم يبق منها إلا كلام تنزه الباري عن كثير إيهاماته وإطلاقه» (مة ٥٩١ التشديد منا).

٢ ـ ٢ ـ أما الفلسفة التي يقول ابن خلدون بإبطالها وفساد منتحلها، فلا ريب أنه يقصد بها ما أسماه أرسطو الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا، وهي ما طرقه الفلاسفة العرب المشاؤون في باب ما بعد الطبيعة والإلهيات وما يتحدر عنه من نظريات مستغرقة في التجريد والمثالية، حول جوهر «العقول» وتراتبها، أو حول السعادة الفلسفية وتصوير «المدينة الفاضلة».

في الفصل المخصوص للموضوع (مة ٧٠٧ ـ ٧١٣)، كما في نصوص أخرى مبثوثة في **المقدمة**، ما ينتقده ابن خلدون في فلسفة «ما بعد الطبيعة» هو أساسها المعرفي نفسه، القاضي بإمكانية إدراك الوجود الكلي وتطابق الأحكام الذهنية العامة مع الموجودات الخارجية المحسوسة. وهذا الموقف هو الذي اتخذه من قبل الأشاعرة، وذهبوا به ـ خلافاً لصاحبنا المعترف بالطبيعيات ـ إلى حد نفي مبدأ السببية، قائلين بأن الكلي كالهيولي إن هو إلاّ نسبة ذهنية لا وجود لها في الخارج، وبالتالي لا يمكن لوصفه وتفسيره ـ من باب المقولة والعلة ـ أن يكتسيا صبغة الحق واللزوم. وما ذلك إلا لأن الله هو المحدث للجوهر والعرض والفاعل الوحيد فيهما بمحض قدرته ومشيئته.

وفي نقد الميتافيزيقا ذاتها، فإن ابن خلدون يُقدّم أفكاراً قد تُذكّر مؤرخ الفلسفة اليوم ببعض وجوه النواة الصلبة في نقدوية كانط، القائلة بعجز العقل الإنساني المشروط بمقولاته القبلية عن معرفة الحقيقة في قضايا الميتافيزيقا والثيولوجيا، كالعالم في كلّيته والروح والله، وكلها قضايا تنتهي فيها الوثوقيات إلى أفكار مجردة متعالية، هي في آخر المطاف أفكار ذاتية منتسبة، لا تقول شيئاً سوى عن استعمالها التجاوزي لمقولات الفهم وضربها صفحاً عن معطيات الحساسية والتجربة. ولذا يعترف صاحب **نقد العقل الخالص** في هذا الميدان المخصوص فيقول: «لقد كان علي إذن أن أقوض المعرفة كيما أحصل على مكان للإيمان»[1]. ومن النصوص الخلدونية ذات القرابة الكانطية نذكر واحداً: «ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله» (مة ٥٨١) [. . .] «وما يزعمه الحكماء الإلهيون في تفصيل ذواته [أي العالم الروحاني] وترتيبها، المسماة عندهم بالعقول، فليس شيء من ذلك بيقيني لاختلال شرط البرهان النظري فيه، كما هو مقرّر في كلامهم في المنطق؛ لأن من شرطه أن تكون قضاياه أولية ذاتية. وهذه الذوات الروحانية مجهولة الذاتيات، فلا سبيل للبرهان فيها، ولا يبقى لنا مدرك في تفاصيل هذه العوالم إلا ما نقتبسه من الشرعيات التي يوضحها الإيمان ويحكمها» (مة ٥٩٦)[2].

من مضاعفات هذا النقد: **أولاً**، إن السعادة كحالة روحية تصحب الإدراك الكلي، كما في زعم الفلاسفة، عادت إلى حجمها الحقيقي، أي كشعور ما بالبهجة أو الابتهاج، هو أشبه ما يكون بشعور الطفل المكتشف لحواسه؛ **ثانياً**، إن كتابات الفلاسفة عن «المدينة الفاضلة» أو أصل الحكم السياسي أظهرت قصورهم في حقل الدراية والتدبير السياسيين، لأنهم بقوا، عموماً، في حلٍّ من المعرفة المحسوسة لتشكل وسير المجتمعات ومن الوعي التاريخي اللازم. وهكذا غلطوا، حسب مؤرِّخنا، في القول بوجود النُبُوَّات العقلي، خلافاً لما يذهب إليه الشرع والسلف (مة ٥٦)؛ كما أن الكندي بعد جالينوس كان هو المصدر

(١) كانط، **نقد العقل الخالص**، (الطبعة الفرنسية)، ص ٣٤.

(٢) نص آخر ليس أقل أهمية من نصوص أخرى يقول: «وأما الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة فإن ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا. ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهان عليها، ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة إلا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها، وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد. وما وراء ذلك من حقيقتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه» (مة ٧١٠).

الذي نقل عنه المسعودي تعليل «خفة السودان» وكثرة الطرب فيه «بضعف أدمغتهم»؛ ويسجّل ابن خلدون منتقداً: «وهذا كلام لا محصل له ولا برهان فيه ، وإنما سببه عنده هو أثر الهواء الحار في الروح الحيواني وإحداث الفرح والانتشاء فيه»(مة ١٠٩).أما ابن سينا، فإنه ظل يجتر الإيمان بفكرة قال بها أرسطو في **سياسته** منذ حوالى أربعة عشر قرناً، وهي أن هناك أناساً هم بالطبع عبيد[1]، وذلك في مجتمع إسلامي يقول قرآنه ﴿إن لا حكم إلا الله﴾ (٦/ ٥٧؛ ١٢/ ٤٠)، و﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (٤٩/ ١٣)، فضلاً عن الأحاديث الكثيرة في المعنى نفسه. وأما آخر المشائين ابن رشد، فمن غلطاته في هذا الباب، حسب مؤرخنا، تعليله للحسب وقوة الحكم السياسي بقدم النّزل بالمدينة؛ وهكذا انخدع بالمعرفة العامية المشهورة وخفي عليه في الأمر «حقيقة العصبية وسرها في الخليقة» (مة ١٦٩).

أي موقف يحسن إذن تبنيه حيال المعرفة الماورائية؟

إن الموقف الصوفي ـ الداعي إلى إماتة الحواس ومجاهدة النفس قصد بلوغ مقام الشهود والمكاشفة ـ يبدو لابن خلدون أكثر جاذبية وفعالية من موقف الفلاسفة المتهافت المتكبر؛ ولكن لأنه خاصي محدود النفوذ، فإن صاحبنا يقدِّم عليه الحل الإيماني، لا سيما وأنه كما يكتب: «وقال كبيرهم أفلاطون إن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين وإنما يقال فيها بالأخلق والأولى يعني الظن. وإذا كنا إنما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط فيكفينا الظن الذي كان أولاً. فأي فائدة لهذه العلوم والانشغال بها ونحن إنما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات، وهذه غاية الأفكار الإنسانية عندهم» (مة ٧١٠). وهنا أيضاً تظهر نقطة التقاء أخرى بين ابن خلدون وكانط حول وجوب مواجهة الإنسان لأضداد العقل الخالص وتهافتاته بالموقف العملي، وذلك بالالتزام، حسب كانط، بالعقل الأخلاقي الفاعل، أي بالاستجابة إلى أوامر الواجب القطعية الشمولية، أو بمعانقة الدين الموحى، حسب مؤرّخنا ـ المفكّر.

وأخيراً، ومع أن ابن خلدون لا ينكر وظيفة المنطق التعليمية كأداة تمرين ذهني، إلا

---

(١) «وإذا لا بد من أناس يخدُمون الناس ـ كما يكتب ابن سينا ـ فيجب أن يكون أمثال هؤلاء يجبرون على خدمة أهل المدينة الفاضلة، وكذلك من كان من الناس بعيداً عن تلقي الفضيلة، فهم بالطبع عبيد، مثل الترك والزنج، وبالجملة الذين نشأوا في غير الأقاليم الشريفة». انظر الشفاء، **الإلهيات**، ج ٢، ص ٤٥٣. وفي المصدر نفسه، نقرأ عنده كلاماً يطرح جانباً طبيعة الإسلام السمحة ووصايته خيراً بأهل الكتاب وأهل الذمّة، ومنه: «وأما الأعداء والمخالفون للسنة، فيجب أن يسن مقاتلتهم وإفناؤهم، وبعد أن يدعوا إلى الحق، وأن تباح أموالهم وفروجهم» (ص ٤٥٣).

أنه يحذر طالبه قائلاً: «فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه. ولا يكبّن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقلّ أن يسلم لذلك من معاطبها» (مة ٧١٣). وقد يكون سبب هذا التحذير هو إحساس صاحبه أن المنطق، وهو عنده من العلوم الآلية، ينطوي بنحو أو آخر على نظرة أو تصوير ما للعالم.

ختاماً، إن نقد ابن خلدون للفلسفة الأولى لا يحق اعتباره نقداً للفلسفة في حد ذاتها، كعلم حكمي وممارسة فكرية متقدمة. ولا أدل على هذا في نصوص كثيرة من تمجيده للفكر كطاقة إدراك وربط وتعليل، تتأكد بإحسان استعمالها وتطويرها إنسانية الإنسان (مة ٥٩٣)؛ ولا أدل على ذلك أيضاً من تقسيمه العلوم إلى حكمية فكرية ونقلية وضعية (مة ٥٤٩)، أو من قوله في نقده المذكور: «وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه بل العقل ميزان صحيح. فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوّة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال» (مة ٥٨٢). كما أنه يحسن أن ننظر إلى الاختيار الإيماني إزاء الفلسفة الأولى بوصفه يجيب على غرضين عمليين: فمن جهة يخول ذلك الحل لصاحبه التخلّص الفعلي من مواضيع «علم الكلام» والفلسفة الملتبسة الشائكة؛ ومن جهة أخرى يتيح له بالأخصّ إحداث تحول نوعي في المعرفة العربية، تعود بمقتضاه الخطابات إلى تاريخها، حيث تنحلّ إشكالاتها ويخمد صخبها وتعصباتها. وإذن فلا يصحّ أن نفهم النزعة الإيمانية عند مؤرّخنا بالمعنى التقليدي للكلمة، ذلك لأن حديثه في مختلف المنظومات المذهبية تاريخي أساساً، يستمد حكمه من إرادة واعية في كتابة التاريخ والتفكير فيه على ضوء تصوّر ترشيدي أو تفعيلي للعقل، يجنّبه مناطق الانزياحات الكلامية أو الفلسفية المجردة، التي كان ابن رشد آخر المشّائين المتحركين فيها. فكأننا بابن خلدون قد مهد لقولة هردر في هذا الباب: «علينا أن لا نترك فلسفة التاريخ عندنا تغامر [أو تتيه] في سبل فلسفة ابن رشد»[1]. وكأننا به إذن يرد على موقف ميتافيزيقي إغريقي، استخلص منه المشّاؤون المسلمون ما يشبه الدعوة إلى «إبطال التاريخ وفساد منتحليه».

٣ ـ كساد سوق التعليم والمثاقفة

٣ ـ ١ ـ إن نزوع التأفف والاقتصاد إزاء الكلاميات والفلسفة عند ابن خلدون نجده

(١) هردهر، يذكره كانط في فلسفة التاريخ، (الطبعة الفرنسية)، ص ٨٦ ـ ٨٧.

عاملاً كذلك في مثاله التعليمي (أو البيداغوجي)، وهذا المثال الذي يأخذه عن معلمه الآبلي يفرض نفسه عموماً حينما يكون نظام التعليم مصاباً بنوع من «الفساد» أو «الإخلال»، أي بأزمة تتمظهر سلبياتها في أنظمة استيعاب المتلقين للنصوص الملقنة، كما في مردودية التعليم العلمية والاجتماعية. وهذه الأزمة، التي لم يفتر ابن خلدون عن التنبيه إليها وتحليلها، يفسرها بعوائق تخلّ بسير التعليم القويم والمفيد، ويعرضها في نصوص شيقة ذات رنة حديثة، ومنها مثلاً: «كثرة التآليف واختلاف الاصطلاحات في التعليم وتعدد طرقها، ثم مطالبة المتعلم والتلميذ باستحضار ذلك. وحينئذ يسلم له منصب التحصيل فيحتاج المتعلم إلى حفظها كلها أو أكثرها ومراعاة طرقها. ولا يفي عمره بما كتب في صناعة واحدة إذا تجرد لها فيقع القصور ولا بد دون رتبة التحصيل. ويمثل ذلك من شأن الفقه في المذهب المالكي بالكتب المدونة مثلاً وما كتب عليها من شروحات **وهي كلها متكررة والمعنى واحد** [. . .] ولو اقتصر المعلمون بالمتعلمين على المسائل المذهبية فقط لكان الأمر دون ذلك بكثير، وكان التعليم سهلاً ومأخذه قريباً، ولكنه داء لا يرتفع لاستقرار العوائد عليه، **فصارت كالطبيعة التي لا يمكن نقلها ولا تحويلها**. ويمثل أيضاً علم العربية من كتاب سيبويه وجميع ما كتب عليه وطرق البصريين والكوفيين والبغداديين والأندلسيين من بعدهم وطرق المتقدمين والمتأخرين [. . .] فالظاهر أن المتعلم ولو قطع عمره في هذا كله فلا يفي له بتحصيل علم العربية مثلاً، الذي هو آلة من الآلات ووسيلة، فكيف يكون في المقصود الذي هو الثمرة، ولكن الله يهدي من يشاء» (مة ٧٢٧ ـ ٧٢٨، التشديد منا).

في نصّ آخر لا يقل أهمية، ينتقد ابن خلدون بعبارات شديدة تلك الكثرة نفسها في وضع محصلات أو مختصرات الكتب الأمهات. وهي في نظره كثرة مخلّة بالتعليم لأنها تحدث في ذهن الطالب التخليط والارتباك. هذا علاوة على أن تلك المختصرات تقوم على تناقض أو مفارقة من حيث إنها تقترح تيسير مهمة الطالب باطلاعه على لباب أمهات المراجع، بيد أنها في الواقع، من فرط الاختزال والتكثيف، إنما تعتم تلك المراجع وتعسر فهمها، هذا فضلاً عن أنها تساهم في تعطيل ملكة المحاورة والمناظرة ورتق ألسنة المتعلمين، «فنجد طلبة العلم ـ كما نقرأ في **المقدمة** ـ بعد ذهاب الكثير من أعمارهم في ملازمة المجالس العلمية سكوتاً لا ينطقون ولا يفاوضون، عنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة» (مة ٥٤٥)[1]. وهكذا يرى ابن خلدون أنه من الأفيد دائماً الرجوع إلى المصادر

---

(١) الملاحظة عينها يبديها المقري في أزهار الرياض، ج ٣، ص ٢٦ ـ ٢٩، وفي **البستان** لابن مريم، ص ٢١٦.

نفسها للتمرّن فيها على اكتساب خصال المثابرة والتذكر والفكر، بعيداً عن لغط المختصرات وفوضاها.

في مغارب زمن ابن خلدون لم تكن الثقافة عموماً تلمع بما يثير حقاً الوقوف والإعجاب. فلقد «كسدت لهذا العهد، كما يسجل، أسواق العلم بالمغرب لتناقص العمران فيه وانقطاع سند العلم والتعليم» (مة ٥٤٤). وبما أن الانتكاس عام فما كان له إلا أن يجر إلى عمقه الثقافة وتعليمها، وأن يدفع بالمتعلمين إلى الخدمات الصغيرة أو إلى البطالة المقنّعة. وإذا كانت الثقافة في المشرق وفي عراق العجم و«ما وراء النهر» أحسن حالاً، فليس ذلك بسبب تفوق طبيعي ما، بل فقط لأنهم «في بح من العلوم العقلية لتوفر عمرانهم واستحكام الحضارة فيهم» (مة ٦٣٣)، أي بفضل نمو سكاني جيد وتقدم الحياة الحضرية وإيجابية سياسة الثقافة والتعليم، وكلها شروط اشتكت بلاد المغرب لذلك العهد من تناقصها ووهنها، مما أدّى إلى تثبيت وضع من الجمود والانحسار. وحتى الأندلس الإسلامية التي لم يمنعها تصدّعها السياسي مع ملوك الطوائف من مواصلة انتعاشها الأدبي والفكري، حتى الأندلس زمن ابن خلدون قد عمّها ذلك الوضع، الذي عمل على تكريسه تسلّط الفقهاء كما نقرأ في هذا النصّ الصريح: «ثم إن المغرب والأندلس لما ركدت ريح العمران بهما وتناقصت العلوم بتناقصه اضمحل ذلك منهما إلاّ قليلاً من رسومه تجدها في تفاريق من الناس وتحت رقبة من علماء السنة» (مة ٦٣٣). غير أن أزمة الثقافة في المغرب والأندلس للعهد نفسه، لا تعني توقّف إنتاجها بل غوصها في عقم التكرار وإعادة الإنتاج، إذ إنها تشكلت ونمّت ضحالتها ومعاطبها في كتب المختصرات والمحصلات، التي كانت نمطاً مهيمناً لم يفلت منه حتى ابن خلدون في شبابه، وإن كان السعي عنده فيه، كما ألمعنا، هو بالأساس التعبير عن شغفه بضبط أصول الدين قيد محصلها وبالتالي بنيتها... لكن ما عدا هذا الاستثناء، فالقاعدة الطاغية إذذاك هي سريان ثقافة خاملة تعادي أكثر فأكثر كل اجتهاد وكل خيال ابتكاري في العلم كما في الفن. ولا أدلّ على هذا من تقلّص إعمال مبدأ العلّية، أو تفشي مظاهر الزخرف والتزويق والنقش الخطي، أو مما هو أبلغ وأخطر، أي انتكاس روح المثاقفة أو المناظرة المستنيرة المخصبة، والسعي إلى «تفقيه» التصوف وتدجينه، كما نبين الآن من خلال مثال واحد دال.

٣ ـ ٢ ـ يمكن اعتبار **شفاء السائل**[1] الذي لا شك في نسبته لابن خلدون، مساهمة في المناظرة التي يبدو أنها جرت خلال ٧٧٣/ ٧٧٥ هـ، وأثارها تقييد أرسله أبو إسحاق الشاطبي من غرناطة إلى ابن عباد الرندي وأبي العباس القباب المقيمين في فاس، يستفتيهما

(١) ابن خلدون، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**.

فيه حول مسألة اتخاذ الشيخ في سلوك طريق التصوف هل هو لازم أم لا، أو بعبارة أخرى: هل يصح هذا السلوك بالمريدية المسترشدة بشيخ أو إمام مطاع أم بالعصامية المعوّلة على المجاهدة الذاتية والتحصيل من الكتاب الصوفي. وما نراه في أمر ابن خلدون ـ قطب اهتمامنا هنا ـ هو أن تأليفه في هذا الموضوع (الذي تضارب القوم حوله بالنعال) عمل فتي بسبب هيمنة العامل النفسي على كل العوامل الأخرى التي حدت بصاحبه إلى وضعه. فكيف ذلك؟

إن سؤال تلك المناظرة ـ وهو أساساً من باب التصوف ـ قد وضعه فقيه مالكي متشدّد، صاحب كتابين في الأصول: **الاعتصام والموافقات**، الشاطبي الذي لا يظهر أن مؤرِّخنا كان يكنّ له تقديراً خاصاً، إذ إنه لا يذكره في أي من كتاباته. أما المفتيّان في المسألة المذكورة فلا يبدو أنهما من أكابر علماء العصر في مجال التصوف ولا في غيره. فابن عباد الرندي الذي أفتى بوجوب اتخاذ الشيخ في سبع عشرة ورقة يعترف بقصور باعه في فن التصوف[1]، فضلاً عن كونه يتحفظ في شأن مقولة الأحوال والمقامات التي هي عماد الطريق الصوفي؛ هذا في حين أن جواب الفقيه المعروف بالقباب قد أتى في سبع ورقات ملتبساً ومتملصاً أحياناً رغم موافقته عموماً لرأي ابن عباد...

أما ابن خلدون، فانطلاقاً من عدم رضاه على مستوى المتناظرين الفكري وبالتالي على أجوبتهم الهزيلة المتعجلة، فقد أخذ بزمام المسألة وعرض على من يريد العلم الأوفى الجواب الجامع المانع، الذي يثلج صدره ويشفي تردده وارتيابه. وبما أنه بكل هذا يساهم في مناظرة لم يدع إليها، فقد صار يواسي مراراته بإطلاق فورات كبرياء من شأنها التقريب بين صورته الذاتية كعالم بالفعل وليس فقط بالقوة وبين صورته في أعين الآخرين، وهي صورة لا تعكس إلا مكانته المعروفة إذذاك كرجل سياسة ووظائف أميرية ليس غير. وقد تجلت تلك الفورات الاستعلائية في ردود الفعل التالية:

ـ إعطاء عنوان صاخب قطعي لمساهمته: **شفاء السائل لتهذيب المسائل**؛

ـ السكوت عن أسماء المتناظرين، مع الإشارة العابرة في مطلع الشفاء إلى مصدر السؤال، عُدْوَةِ الأندلس، من دون ذكر أي تاريخ حوله؛

ـ السعي إلى التفوق على كل المتناظرين مجتمعين، وذلك بالإجابة عن السؤال ليس بوريقات بل بتأليف، هو عبارة عن استعراض للقوة، لا يباشر الموضوع إلا في فصليه الرابع والخامس، وما سواهما عروض في تاريخ التصوف منقولة أو مقتبسة عن الغزالي والقشيري وابن الخطيب.

---

(١) أنظر ابن عباد الرندي: **الرسائل الصغرى**، ص ١٠٦ ـ ١١٥؛ أو في: **شفاء السائل**، ص ١١١ ـ ١٢٧.

تلك الردود الفعلية الثلاثة تأوي الأسباب التي تدفعنا إلى اعتبار **شفاء السائل** مؤلفاً فتياً، لا يتفوق على **لباب المحصل** إلاّ بقليل، وأنه إجمالاً من أعمال ابن خدون الصغرى.

موقف الفصل بين المتناظرين عند مؤلّفنا هو اشتراط الشيخ في المجاهدة وتوكيد الحاجة الماسة إليه. لكن الشيوخ في تصويره صنفان: منهم من تسلّطت عليهم الأحوال فملكتهم، ومنهم من تسلّطوا على الأحوال فملكوها. وعنده أن الصنف الأول لا يُقتدى به، والصنفُ الثاني يُعتد ويُحتذى به لأن ممثليه وحدهم قادرون على ترويض المريد والحيلولة دون سقوطه في «بيداء الوهم» ومهاوي التسيب والانزياح، المفضية في آخر المطاف إلى الشطح وادعاء المشاهدة والمكاشفة، وحتى إلى التحلل من الموانع والمحظورات الشرعية. وبعد تعداد مخاطر اتباع طريقة المملوكين والمجاذيب، كإتلاف البدن والعقل، والدعوة إلى ما لم يأذن الله به، و«اليأس من روح الله في السلوك»، يفصح ابن خلدون عن بيت القصيد في موقفه حين يقول: «ولم نر فيمن تقدم أو تأخر من ثبت تحت إيالة شيخ سني محقق اتفق له شيء من هذا»[1]. وهكذا يكشف الغطاء عن مساهمته في سعي الحكم المركزي والفئات الدائرة حوله بفاس وغرناطة إلى إخضاع جماعات المريدين للتأطير السني، وبالتالي إزالة كل فتائل الفتن الصوفية والحركات المهدوية.

إن موقف مؤرّخنا من القضية المذكورة يجانس إلى حد كبير موقف مفكّرين وعلماء منها، كانوا شديدي الصلة بحكام أزمانهم كمعاصره وصديقه ابن الخطيب ذي الوزارتين، صاحب **روضة التعريف بالحب الشريف**، وقبل هذا بثلاثة قرون كالقشيري واضع **الرسالة** والمقدم لدى ألب أرسلان السلجوقي، وكمؤلّف **الإحياء** الإمام الغزالي أستاذ المدرسة النظامية في بغداد ونيسابور ومناصر الخليفة العباسي المستظهر بالله ووزيري الدولة السلجوقية نظام الملك وابنه فخر الملك. بل إن ابن خلدون الذي يكثر من الاستشهاد بهؤلاء الأقطاب الثلاثة معزّزين بأبيهم الروحي المحاسبي يزيد عليهم ـ والعصر عصر سيادة الفقه داخل الثقافة العالمة ـ في محاولة تسنين التصوف وترويض المريدين على نحو يتلازم فيه وجه الشيخ بوجه الفقيه ويمتزج، فيغدو سلوك الصوفي ـ بعيداً عن كل طمع في التجلّي والمشاهدة ـ عبارة عن مجاهدة لاكتساب التقوى والاستقامة طبقاً لما يقضي به القرآن والسنة. وهكذا يذهب صاحب **الشفاء** إلى حد تسمية التصوف «فقه التصوف» المختص بعمل القلب في مقابل «فقه الظاهر» المهتم بعمل الجوارح. غير أن هذه المحاولة في فرض وصاية الفقه على التصوف وإدراج هذا في حومة ذاك قد أتت متأخرة عن آونها، بما أن

(١) شفاء السائل، ص ٨٦.

الشرخ بين الحقلين قد حدث منذ القرنين الثالث والرابع للهجرة وانعكس حتى في المصطلح واللغة[1]، حتى إن أبا طالب المكي ـ الذي لا يلمح إليه ابن خلدون إلا مرة واحدة ـ يقول في إحدى ثوراته: «علماء الدنيا قعدوا على طريق الآخرة، فلا هم نفذوا ولا تركوا العباد يسلكون إلى الله».

ختاماً، قد لا نخطىء الصواب إن اعتبرنا **شفاء السائل** عملاً فتياً محكوماً باستجابة لدعوة سياسية صريحة أو خفية إلى مناهضة فشو التصوف الشعبي والزوايا، وتقرير شروط إمكان كل مريدية داخل أطر التعليم والتربية السنية السائدة. فهل لهذه الأوصاف جميعها لم يذكره ابن خلدون أبداً في أعمال نضجه التي ستبدأ في السنة الموالية لتاريخ المناظرة المذكورة، أي في ٧٧٥هـ/ ١٣٧٥م حين تفرّغ لكتابة **المقدمة** في قلعة ابن سلامة؟ إن سكوت مؤرّخنا عن مؤلّفه ذاك في فصل التصوف من **مقدمته**، كما في سيرته **التعريف**، أمر محيِّر لا يجد تفسيره في مجرد سهو أو نسيان، بل على الأرجح في ميل المؤلف إلى استصغار نتاجٍ لا يبعثه على الفخر، نتاجٍ وليد قضية سيئة الانطلاق، زاخرة بالمزايدات، حتى إنه دفع بصاحبه إلى تشريع العنف في حق كتب صوفية من الأمهات، فأفتى بما لا يشرفه، وهذا نصّه: «وأما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة، وما يوجد من نسخها بأيدي الناس، مثل «الفصوص» و«الفتوحات المكية» لابن العربي، و«البد» لابن سبعين، و«خلع النعلين» لابن قسي، فالحكم في هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار، والغسل بالماء، حتى يمتحى أثر الكتابة، لما في ذلك من المصلحة العامة في الدين، بمحو العقائد المختلة؛ فيتعين على ولي الأمر إحراق هذه الكتب دفعاً للمفسدة العامة، ويتعين على من كانت عنده التمكين منها للإحراق[2]».

* * *

إن مشهد العلم والثقافة في القرن الثامن الهجري، الذي انخرط فيه ابن خدون بقوة إلى حد الانطباع ببعض معاطبه وعيوبه، هذا المشهد لم يكن فيه عموماً ما يبعث مؤرخنا ـ ولا أستاذه الآبلي من قبله ـ على الفخر والإعجاب. فالفكر ـ علامة إنسانية الإنسان ـ كان يوجد عند الدرجة الدنيا من الإبداع، لا جذوة له ولا باع إلا في الإشهاد والإسناد والاستذكار؛ والاجتهاد الفقهي أصبح، هو بدوره، عبارة عن ذكرى بعيدة، لا سبيل إلى

(١) مثلاً: العلوم التعليمية ـ العلوم الإلهامية/ البحث في الأقاويل والأدلة ـ المجاهدة/ علم ـ معرفة/ عقل ـ ذوق، قلب، بصيرة، إرادة/ شريعة ـ حقيقة، طريقة/ علم اليقين ـ عين اليقين/ الاستدلال ـ الوصال/ عمل الجوارح ـ عمل القلب/ عبادة ـ خدمة/ ظاهر ـ باطن. . . إلخ.

(٢) **شفاء السائل**، ص ١١٠ ـ ١١١.

إحيائه أو الدعوة إلى إعادة فتح بابه[١]، مما جعل ابن خلدون يُعبّر عن تعاطفه مع الحنفية «أهل النظر والبحث» كلما ذكرهم[٢]، ولا يلتفت إلى أعمال معاصره الغرناطي الفقيه الأصولي أبي إسحاق الشاطبي، الآنف الذكر. وحتى في مجال التعبير، صارت الغلبة لأساليب التكلّف في البديع والمحسنات اللفظية، وغير ذلك مما «يذهب بالبلاغة رأساً» (مة ٨٠٢)، وينفِّر كل قارىء خبير ذي اهتمام أدبي وجمالي، كما هي حال مؤرّخنا نفسه[٣].

إن هذا التكلّس الثقافي، الذي أفرز معرفة مفتتة، قائمة على ضيق الذهن وفقره، ليجد مرده ـ حسب جاك بيرك ـ إلى «انضواء البدو في ثقافة فقهية ذات طابع مدرسي مطرد»[٤]. وهذا التفسير، بالرغم من صحته جزئياً، يجب ألا يحجب عنا السياق العام الذي يندرج فيه صنف تلك الثقافة، وهو سياق تطغى عليه حالات الانتكاس الاقتصادي من جهة، والكوارث السياسية والطبيعية من جهة أخرى. ونعلم على الإجمال أنه حيثما هيمن ذلك السياق وتجذر، فإنه يحدث الآثار السلبية المفقرة نفسها على الثقافة ومشتقاتها[٥].

اليوم، يتوجب التخلّي عن مبدأ «لذة النص» حتى يتسنى الغوص في قراءة ثقافة الانتكاس المليئة بالمكرورات وتداعيات أشكال البديع. أما التعب الذي قد تخلفه لنا نصوصها فلا يلزم تحمله فحسب، وإنما اعتباره كذلك من بين معايير تقييمها والحكم عليها.

«عندما تغيب قوة التوحيد من حياة الناس، وتكتسب المواقف استقلالها، بعد أن تكون قد ضيعت علاقتها الحية وعملها المتبادل، إذذاك تولد الحاجة إلى الفلسفة»[٦]. لعلّ

---

(١) يأتي ابن خلدون بتفسير ناقص جزئي لانسداد باب الاجتهاد، حين يقول: «وسدّ الناس باب الخلاف وطرقه لما كثر تشعب الاصطلاحات في العلوم، ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد» (مة ٥٦٦). انظر مؤلّفنا **التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، الاجتهادات والتاريخ**، الفصل الثاني، ص ٨٧ ـ ١٢٣.

(٢) من تعابير ذلك التعاطف مع الحنفية قول ابن خلدون: «إن القياس عند الحنفية أصل للكثير من فروع مذهبهم كما عرفت. فهم لذلك أهل النظر والبحث. وأما المالكية فالأثر أكثر معتمدهم وليسوا بأهل نظر وأيضاً فأكثرهم أهل العرب وهم بادية غفل من الصنائع إلا في الأقل» (مة ٥٧٨).

(٣) يتأكد اهتمام ابن خلدون الجمالي في مواضع من **المقدمة**، منها الفصل الستون من الكتاب السادس وملحقه حول الموشحات والأزجال (التي يقرّ فيها بتفوق المغاربة والأندلسيين على المشارقة).

(٤) ج. بيرك، **من الفرات إلى الأطلس**، ج ١، ص ٩٨.

(٥) انظر مثلاً جاك لوغوف، **حضارة الغرب الوسيط**، ص ١٥.

(٦) هيغل، **منشورات أولى**، (الترجمة الفرنسية)، ص ٨٨.

ملاحظة هيغل هذه تنطبق بنحو ما على ابن خلدون، الذي نأمل أن نكون أبنّا أنه اشتغل أساساً على العرفان العربي - الإسلامي وقد بلغ مقام انسداده وانحساره، فصار موضوع فكر تاريخي منهجي ذي تطلعات فلسفية واضحة.

إن نقد المقالات عند ابن خلدون لم يبق عند حدود الكلام والفلسفة، بل تعداها إلى المقالات التي تحكي الحدث والمؤسسة، وتؤرّخ للإنسان في الزمان. كيف كان التاريخ إذن مدركاً ومكتوباً؟ ماذا عن الحديث التاريخي؟

الفصل الثاني

الحاجة إلى الفكر التاريخي

هناك تقليد كرّسه معظم المؤرّخين المسلمين، هـو كتابة التاريخ بأسلوب المسح الشمولي الجامع، حيث تجري الرواية ـ المدعومة أحياناً بالأخبار الشائعة وحتى المنحولة ـ في ذكر أطوار العالم منذ بدء الخليقة إلى ظهور الإسلام وانتشاره. فكان بعضهم إنما يدوّن تواريخ الأمم ما قبل الهجرة لكي تفضي به إلى التاريخ الذي يستوعبها إما نسخاً وإما تجاوزاً، تاريخ الدعوة المحمدية وقيام الدولة الإسلامية. إن نهج أولئك المؤرّخين عموماً يشير في جوانب منه إلى ذهنيتهم الإيمانية أو المذهبية العاملة، وهو النهج الذي نجده عند مدوّني «أيام العرب» والمغازي والفتوح والسير، من نسّابين وقصّاص الإسرائيليات وغيرها، ومن إخباريين ـ محدِّثين، أمثال عروة بن الزبير والزهري ووهب بن منبه وابن إسحاق والواقدي وابن سعد والمدائني واليعقوبي والدينوري، وغيرهم من القرون الثلاثة الأولى للإسلام[1].

وهكذا كان التاريخ، العربيُّ الأصل لغةً، من إبداع المسلمين وحاجتهم إلى تدوين أيامهم الجاهلية ومعرفة أسباب النزول القرآني وحياة الصحابة وأحوال الفتوحات، وغيرها من المواضيع الناشئة الخصوصية[2]. ولا يضاهي حاجتهم تلك من حيث القوة والإلحاح إلا حاجتهم إلى الإعراب والنحو المتولّدين في البدء عن خوف من استغلاق القرآن والحديث على الفهم بعد أن اتسعت رقعة الإسلام واختلط العرب بالأعاجم المستعربين (مة ٧٥٤).

إن مناهج أولئك المؤرّخين وأساليبهم ـ وهي مستقاة أساساً من علم الحديث والفقه ـ

---

(١) انظر عبد العزيز الدوري، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**.

(٢) حتى مؤرّخ كأرنولدو موميغليانو اعترف باستقلالية الفكر التاريخي العربي حين سجّل: «إن حضارات لاحقة (كالحضارة العربية خاصة) قد استوعبت الفكر الفلسفي والعلمي عند اليونان من دون أن تترك مجالاً لتسرب الفكر التاريخي الإغريقي إليها». انظر كتابه **مشكلات الهستغرافيا القديمة والحديثة**، (الطبعة الفرنسية)، ص ٢٤.

قد التقت في **تاريخ الأمم والملوك** لابن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ/ ٨٢٣م)، صاحب **التفسير** المشهور باسمه، وهو الذي قال عنه المسعودي منوهاً: «إليه انتهت علوم الأمصار، وحملة السنن والآثار»[(١)].

١ ـ الطبري: الأنموذج أو إمام فقه التاريخ

في حقل إنشاء الذاكرة الجماعية وإشاعة الوعي بالذات القومية والحضارية، يُمكن اعتبار الطبري بحق رائداً بل مؤسِّساً، له في باب التاريخ ما للشافعي من فضل في باب تأصيل الفقه والشريعة. إن مقصد التدوين عند مؤرّخنا واضح في ذهنه، لا غموض فيه ولا لبس، فهو يسجل مؤكداً: «إنّا إنما نعتمد في معظم ما نرسمه في كتابنا هذا على الآثار والأخبار عن نبينا (صلعم) وعن السلف الصالحين قبلنا دون الاستخراج بالعقول والفكر، إذ أكثره خبر عما مضى من الأمور، وعما هو كائن من الأحداث، وذلك غير مدرك علمه بالاستنباط والاستخراج بالعقول»[(٢)].

هذا المقطع وحده ـ والذي نجده مكرّراً في مقدمة الكتاب ـ يحمل في طياته تصوّر الطبري لموضوع التاريخ وكذلك لمنهج الكتابة فيه. فأما الموضوع فهو في معظمه الماضي و(إن أمكن) الحاضر بعد أن ترتد حدثيتهما إلى الخبر وتنصهر فيه. وحتى الماضي نفسه، كموضوع محوري، فيمكن على الأقل تقسيمه إلى صنفين: صنف منظور بالتواتر أو الشهادة والوثيقة، وهو ما سيهمّنا الحديث فيه، وصنف ضارب في القدم، بل عائد إلى «ملحمة» النشأة الأولى، ولا ينفع معه إلا القول مع ابن كثير: «فالسعيد من قابل الأخبار بالتصديق والتسليم»[(٣)]. وقضاياه مثلاً: في أول ما خلق الله القلم أو الظلمة، وأيهما كان أسبق: النهار أو الليل / في ترتيب ما خلق الله في الأيام الستة / في اليوم هل هو بمفهوم أهل الدنيا، أم كما تشير الآية ٥ ﴿في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون﴾ (السجدة) / تواتر الروايات في خلق إبليس وآدم، إلخ. وأما منهج الكتابة في التاريخ، فإنه لا يعدو أن يكون المنهج السائد في علم الحديث، أي الرواية المشروطة من جهة بإسلام صاحبها وبلوغه وعقله وفطنته وتقواه، ومن جهة أخرى بمبدأ التعديل والتجريح لتمييز صحيح الروايات من منحولها وفاسدها، وتمكين الإسناد، الذي هو «خصيصة هذه الأمة»، من الاعتمال والاتصال.

ولعلّ تعريف ابن الصلاح لعلم الحديث ينسحب إلى حد بعيد على منهج الطبري في

---

(١) المسعودي، **مروج الذهب**، ج ١، ص ١٣.

(٢) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ١، ص ٤٣ وكذلك ص ١٣.

(٣) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١، ص ٤.

تدوين التاريخ، وهذا التعريف هو: «معرفة صفة من تُقبل روايته ومن تُرد روايته، وما يتعلق بذلك من قدح وجرح وتوثيق وتعديل»[1]. ومع أن الطبري يحرص على ضبط الأسانيد بنوع من الصرامة يتجاوز سطحيتها أو انتقائيتها أو ارتباكها، كما عند ابن قتيبة والدينوري واليعقوبي، فإنه ميال إلى إيراد الروايات وتجميعها، حتى وإن كان لا يشفع لضعيفها إلاّ تواتر نقلها[2]، وذلك استجابة لشعوره بالحاجة إلى التاريخ كدعامة تنبني حولها الهوية القومية ووحدة الأمة. ولهذا كان دون هذين المبدأين وخدمة لهما يبيح قدراً ما من الاختلاف، ويسلك بين المذاهب والفرق مسلك الوسط والاعتدال، فلا يفعل مثل ابن قتيبة في معاداة الشعوبية، ولا مثل الدينوري في التشيّع وتغليب التاريخ الفارسي على ما سواه، إلخ.

إن كلام الطبري عن خصوصية علم التاريخ يفوق حد الحدس والإرهاص إلى الوعي الواضح بكون معرفة الخبر وتحول الحدث إلى حديث لا تتم «بالاستنباط والاستخراج بالعقول»، أي بالعمليات الذهنية الصورية أو بالفرضيات الاعتباطية المجردة، بل بالاستقراء والرواية ذات الإسناد الصحيح والمتصل، سواء تعلق الأمر بأخبار الكون والأولين، أو بواقعات كالردة والفتوح والشورى والفتنة، وغيرها. ولا يمكن فهم هذا الطرح إلا داخل تصور الزمان عند الطبري وغيره من المؤرّخين والفقهاء المسلمين، وهو تصور فلكي يقوم على مفهومي الخلق والقدر، ويستند إلى آيات قرآنية (الأنبياء ٢٢/ المؤمنون ٩١، ٩٢)، وإلى حديث نبوي هو: «إن أول ما خلق الله عز وجل القلم، فقال له: اكتب، قال: يا رب وما أكتب؟ قال: اكتب القدر، قال: فجرى القلم في تلك الساعة بما كان وبما هو كائن إلى الأبد». وفي ضوء هذا التصور، رأى الطبري أن «التأريخات»، كما يسميها، لا يمكنها أن تكون إلا تقصياً وسرداً للمشيئة الإلهية ولما تتيحه للبشر في باب التسبب والفعل. وهكذا سجّل في مقطع جامع: «وكانت التأريخات والأزمنة إنما توقت بالليالي والأيام التي إنما هي مقادير ساعات جري الشمس والقمر في أفلاكهما على ما قد ذكرنا في الأخبار التي رويناها عن رسول الله (صلعم)، وكان ما كان قبل خلق الله عز ذكره إياهما عن خلقه في غير أوقات ولا ساعات ولا ليل ولا نهار»[3].

إن ما يمكن تسجيله أيضاً عن الطبري هو أن خبره عما «هو كائن من الأحداث»، أي في القسم الأخير من تاريخه، ينطبع بالإيجاز والاقتضاب، وحتى بنوع من الهزال، وذلك

---

(١) ابن الصلاح، علوم الحديث، ص ١٠٤.

(٢) تاريخ الطبري، ج ١، ص ١٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٤.

إمّا بسبب صعوبة إدراك الحاضر عنده، كما عند المؤرّخين عموماً، وإمّا بسبب اضطرام المادة التاريخية وغليانها وعدم رسوخ أسانيدها ومصادرها، وإمّا بسبب العاملين معاً. لهذا فمن العسف القول مع فرانز روزنثال: «أما وجهة نظره عندما يتحدث عن عصره فتظهر بغدادية صرفة وتعكس آراء الحكومة المركزية»، وذلك بدعوى أنه «حذف التفاصيل التي لا تلائم العباسيين»[١]. فالرجل كان معاشياً في غنى عن تملّق هؤلاء، كما أن توافق صراعه الفقهي والمذهبي مع بعض أهدافهم السياسية والعقدية إنما هو من باب التقاء المقاصد وتقاطعها ليس غير، كصراعه ضد الرافضة الذين كفّرهم وضد حنابلة بغداد الذين حرّضوا عليه العامة وتابعوه قضائياً[٢]، وحتى ضد الظاهرية في شخص رائدها داود بن علي.

إذا كان الطبري يمثل علم (أو فقه) التاريخ الإسلامي بلا منازع، فلأنه استمر في التأثير على مؤرّخي القرون اللاحقة من حيث الرؤية وتحديد المواضيع، مع تمايزات أو اختلافات طفيفة في النهج والطريقة؛ فهذا المسعودي بشهادته فيه، كما ذكرناها أعلاه، وهذا مسكويه في **تجارب الأمم** ينهل منه ويلخصه، مع تقصير الرواية وإلغاء الأسانيد. وحتى بعد القرن الرابع ظل أثر **تاريخ الطبري** بيّناً في أمهات أعمال مؤرّخي العهود التالية. ففي **الكامل في التاريخ** لابن الأثير (ت ٦٣٥هـ) نقرأ: «ابتدأت بالتاريخ الكبير الذي وضعه الإمام أبو جعفر الطبري، إذ هو الكتاب المعوّل عند الكافة عليه، والمرجوع عند الاختلاف إليه، فأخذت ما فيه من جميع تراجمه لم أخل بترجمة واحدة منها»[٣]. أما في **البداية والنهاية** لابن كثير (ت ٧٧٤هـ)، فإن مخططه الدراسي هو المخطط نفسه الذي أرسى قواعده الطبري ورسمه، والقاضي بطرق الأخبار منذ مبدأ المخلوقات إلى أيام الدعوة والدولة الإسلامية، مروراً بقصص الأنبياء وأيام بني إسرائيل والجاهلية[٤]. وحتى عند مؤرّخين لاحقين على ابن خلدون كالسخاوي والكافجي من القرن التاسع[٥]، لا يظهر من خلال مقدماتهم النظرية لمصنفاتهم أن تأثير الطبري زال أو قلّ، وذلك من حيث الاستمرار في إعمال طريق «علم الحديث» في التاريخ، وتصور هذا على أنه «فن يبحث فيه عن وقائع

---

(١) فرانز روزنثال، **علم التاريخ عند المسلمين**، (ترجمة صالح أحمد العلي)، ص ١٨٧.

(٢) انظر ابن النديم، **الفهرست**، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٩؛ وكذلك **انسيكلوبيديا الإسلام**، الطبعة الأولى، مادة «الطبري».

(٣) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ١، ص ٥.

(٤) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١، ص ٤.

(٥) الكافجي، **المختصر في التاريخ**؛ السخاوي، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ**؛ روزنثال، **علم التاريخ عند المسلمين**، ص ٣١٧ ـ ٧٢٥.

الزمان من حيثية التعيين والتوقيت بل عما كان في العالم». أما الوقائع فهي «الآيات العظام والعجائب الجسام»[١]. . إلخ.

٢ ـ التاريخ الإخباري من جهة المغرب

أما في المغرب، فإن حكم بحّاثة متخصّص كليفي بروڤنسال على مؤرّخي الشرفاء يصح أيضاً على سابقيهم، من حيث إنهم جميعاً يقرّون بفوائد التاريخ الدنيوية منها والأخروية، «ولكنهم قلّما يعنون عناية مُرْضِيَة بشرح مفاهيم التاريخ وتحديد ماهيته، من غير أن يلفوا أفكارهم في جملة كثيفة من المحسنات البديعية والتعابير الرنانة، التي لا تيسر استيعابها وإدراك معناها الحقيقي»[٢]. وبالفعل، فإن قراءة مجموع كتاباتهم تستوجب طاقة تحمّل وصبر، بحكم أنها تبدو خاضعة لعيب عميق في الرؤية، تتقاسمه مع الهستغرافيا المشرقية، وتزيد فيه. إن هذه القراءة لا مناص من أن تدفعنا إلى التساؤل عن مكان اختفاء المادة التي تعطي لموطن سكانه ولأمة اسمها وسماكتها. وإننا مهما سلّطنا من أضواء على نصوص المؤرخين المغاربة الوسطويين، باحثين عن تاريخ الإنسان وحياة الشعوب المغربية، فلن نجد له أثراً يذكر، سواء عند معاصري ابن خلدون كأخيه يحيى وابن الأحمر وابن أبي زرع وابن مرزوق، أو عند غيرهم من التابعين[٣]. هذا في حين أننا نجد في تآليفهم كل التفاصيل حول البلد الرسمي والتاريخ الحربي والسفاراتي (الدبلوماسي)، وحول المآثر والمفاخر الأميرية والسلاطين وأوصافهم واستعمالهم لأوقات الليل والنهار[٤].

إننا إذن أمام كتابة إخبارية، لا تجد متعتها واحتفالها إلاّ في أمكنة البذخ واللمعان، فتعمل خادمة لأكابر الدولة وأعيانها لتروي عنهم وتردّ كل شيء إليهم. أما سواد الناس من فلاحين وصنّاع وموظفين دينيين، وغيرهم من المستضعفين، فإنها تعارضهم بموقف التنكر واللامبالاة، الذي لا يزحزحه من حين لآخر إلا عصيانهم وتمرداتهم أو تظاهراتهم الروحانية

(١) السخاوي، **الإعلان بالتوبيخ**، ص ٧.

(٢) ليفي بروفنسال، **مؤرّخو الشرفاء**، (ترجمة عبد القادر الخلادي)، ص ٤٥.

(٣) انظر مثلاً الناصري، **الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى**، «مقدمة في فضل علم التاريخ»، ج ١، ص ٣ ـ ٦.

(٤) عند ابن الأحمر مثلاً، صاحب **روضة النسرين في دولة بني مرين**، نقرأ عن أبي عنان أنه كان: «أهدب الأشفار جميل الوجه بارع الحسن عظيم اللحية، تملأ صدره أسودها، وإذا تمرّ بها الرياح تتفرق على نصفين حتى يستبين لحم موضع السبلة، ولم ترَ عيني أعظم لحية منه ولا أحسن ولا أملح منه وجهاً». . إلخ. وفي المؤلّف نفسه نقرأ عن عبد الحق، مؤسس الدولة المرينية، أن النساء الحوامل كنّ يقبّلن قلنسوته وسراويله فيطلق الله سراحهن. . . ص ٤٥.

و«الغيبية». وإذا كانت تنجذب إلى كل ما يشع ويلمع في حياة وأعمال المشاهير، فإن لها الانجذاب نفسه في الحياة المادية. لذا فلن تهتمّ بالمعادن العادية، ولا بالصناعة الشعبية، ولا بالأعشاب الشائعة الاستعمال، بل بالأحجار الكريمة والذهب والنباتات الغريبة أو في خدمة صحة العظماء.

في الواقع، من زاوية تلك الكتابة الإخبارية، حتى البلد الرسمي يتقلّص في حدود عاصمته، وتظهر هذه الأخيرة بدورها في حدود قصرها. أما هذا الأخير فيصبح عبارة عن قبلة لكل القوى المتواجدة وعن عالم مصغّر تتحدّد طبيعة علائقه بمجموع التُراب المُراقب من خلال حركات الأمير وتنقلات العساكر وأصحاب الجبايات. إن ذلك العيب الضخم في الرؤية ستظل تلك الكتابة تحمل شاراته وتجدّد تأثيره؛ وبالتالي، فإن البلاط ليس موضع احتفالها وحماسها فحسب، ولكنه أيضاً منبع دوارها وعماها. إنه الموضع الجذّاب لتداخل سلطات السيف والقلم والمال، كما أنه مسرح الحدث السطحي المتجلي في استصدار المراسيم والبلاغات؛ ومسرح سن سياسة الدسائس والمناورات. . إلخ. وبهذه المعالم والصفات فإنه سيُصيِّر أساليب كثير من المؤرخين الوسطويين متأرجحة بين التدوين المبسط العادي والسرود التعظيمية المتهافتة. وإن كان هؤلاء يستجلبون من أعمالهم العطايا والهبات، فذلك على حساب معرفة البلد العميق وبإثارة القطيعة معه. ففي هذا البلد، حيث الحياة الشاقة ترتاح إلى الأفراح الجماعية الموسمية وإلى الانفراجات الغيبية، لا يقوم التاريخ الإخباري الرسمي عموماً إلا بمرور ضعيف أو بنزول متدهور نافر جافل.

فمثلاً، أثناء رجوع ابن بطوطة إلى موطنه المغرب بعد رحلته الطويلة، لم يفته أن يملي ملاحظات دقيقة ونافعة، وإنْ كانت تضيع في سيل الإخبار عن البلد الرسمي. وهكذا بعد مقارنة سريعة بين جودة وأسعار مواد غذائية في كل من المغرب (وبالأخص فاس) والشرق العربي (القاهرة ودمشق)، يختم صاحب **الرحلة** قائلاً: «فإذا تأملت ذلك كله تبيّن لك أن بلاد المغرب أرخص البلاد أسعاراً وأكثرها خيرات وأعظمها مرافق وفوائد». ويردف مباشرة: «ولقد زاد الله بلاد المغرب شرفاً إلى شرفها وفضلاً إلى فضلها بإمامة مولانا أمير المؤمنين الذي مدّ ظلال الأمن في أقطارها، وأطلع شمس العدل في أرجائها، وأفاض سحاب الإحسان في باديتها وحاضرتها وطهّرها من المفسدين، وأقام بها الدنيا والدين. . .»[1]. نرى إذن كيف أن ابن بطوطة يمر خلسة إلى الموضع المفضل في الحديث الإخباري، أي الحكم المركزي، فيصف أبا عنان بعبارات يغلب عليها طابع التقريظ المغالي، ويتفوق فيها معنى الغرابة والخرافة على الملاحظات النيّرة النافعة. وهكذا نُخبر

(١) **رحلة ابن بطوطة**، (تحقيق طلال حرب)، ص ٦٦٨ ـ ٦٦٩.

بإنجاز هذا السلطان العسكري الخارق للعادة، المكرّس لصورة الأمير الملحمي المنتصر دوماً، وهو ـ حسب رواية شائعة آنذاك ـ تصديه بمفرده[1] لجيش بني عبد الواد بعد أن تخلّى عنه جنده أثناء معركة حول تلمسان. هذا فضلاً عما يرويه ابن جوزي وغيره من أعمال أخرى أوغل في العجب والمحال، وهي روايات يحسن فهمها من زاوية أن أصحابها يضطرون في سوقها وإشاعتها إلى إخضاع مواهبهم وعلمهم إلى إكراهات السياسة وضغوط أصحاب الجاه والسلطة. إنها نموذج من النماذج التي يتعيّن اعتبارها لصيقة بعلاقات الارتزاق المعمّم داخل كل مجتمع إقطاعي أو شبه إقطاعي. وهذا الارتزاق، الذي يشمل العساكر والأدباء والمؤرّخين والمنجمين والمتزلفين، وكذلك الإداريين والتجّار والجواسيس والقتلة، هو ارتزاق يجد دعامته ليس في شبه غياب الشعور الوطني عند الأتباع والجماعات فحسب، وإنما أيضاً في نزوعهم إلى انتزاع ضمانات لراحتهم المادية بكل الوسائل وبشتى أنواع الخدمات.

٣ ـ الموقف الخلدوني

كيف يقف ابن خلدون من المصنّفات الإخبارية ومن فقه التاريخ العربي عموماً؟

إن ابن سينا في «رسالة أقسام العلوم العقلية»، ومن قبله الفارابي في **إحصاء العلوم**، لم يدرجا التاريخ في تصنيفهما، ولم يفعل ذلك أحد من المشّائين العرب. ورب قائل يقول إن ابن خلدون نفسه في القسم السادس من **المقدمة** «لا يتكلم عن التاريخ عند تعداده العلوم». لكن هذه الملحوظة ليست صائبة بما أن التاريخ عند صاحبنا هو مقدمة **المقدمة** ودائرة الدوائر، حيث هو فن «أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق» (مة ٦). كما أنه ليس صحيحاً القول مع صاحب تلك الملحوظة، فرانز روزنثال، «إن كتاب [ابن خلدون] العظيم لا يُدخل صنعة التاريخ من ضمن المنتجات العقلية المستقلة»[2]، وهو قول شارد غريب يناقض صريح النصّ الخلدوني المتحدث عن التاريخ كعلم «مستقل بنفسه» (مة ٤٩)، وقائم على العقل كسلطة تمييز بين الإمكان والاستحالة في الخبر والواقعة، كما سنرى.

لا مراء أن ابن خلدون كان يحمل تصوّراً مزدوجاً للتاريخ، معبّراً عنه بثنائية الظاهر والباطن. فالشق الأول ـ أي التاريخ في ظاهره ـ هو حقل الأخبار عن العصور والدول ومرتع ذكرها وتناقلها. وفي هذا الشق يندرج بنوع من التفاوت كل المؤرّخين العرب

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦٧٠.

(٢) فرانز روزنثال، **علم التاريخ عند المسلمين**، ص ٤٩ ـ ٥٠.

التقليديين، وحتى من اتفق معهم ابن الأثير على أن فوائد التاريخ الدنيوية عديدة، كالتواصل بين الأجيال والاتعاظ والاعتبار في شؤون الملك والأمر والنهي، وكتحنيك العقل بالتجارب ومعرفة النوازل، هذا فضلاً عن فوائده الأخروية كالعمل في دنيا التقلب والزوال على التزوّد للآخرة والتخلّق بالصبر والحكمة[1]. لكن القضية ـ الأساس داخل هذا الشق ليست هي تحديد فوائد التاريخ وعدّها، بقدر ما هي طريقة ذكر الأخبار وسردها. وهنا بالذات تظهر الحلقة الضعيفة متمثّلة في غلبة الطابع الكمّي والنقلي على هذه الطريقة، حتى إن مسكويه وجد أن كثيراً من المصادر التاريخية «لا فائدة منها إلاّ أنها تجعل الإنسان يأخذه النعاس»[2]؛ كما أن ابن الأثير نبّه إلى سلوك الاجتزاء والتقصير بين المؤرّخين، فقال: «والشرقي منهم قد أخلّ بذكر الغربي، والغربي قد أهمل أحوال الشرق»[3].

هذا من جهة الطريقة أو المنهج، أما من جهة المادة التاريخية نفسها، فإن طابع الأحادية والرتابة هو المستحوذ عليها. فكان الشرخ عند مؤرّخينا التقليديين عظيماً بين ممارستهم التاريخية النخبوية الضيقة النَفَس والمدى وبين المضامين المجتمعية الثرية الهائلة[4]. وهذا الشرخ من زاوية عامة، إن هو إلاّ تعبير من تعابير الفرقة المتأصلة المستديمة بين الدولة والمجتمع. وقد أظهر ابن خلدون، على صعيد النظرية، وعياً حاداً بذلك الشرخ، وعبّر عنه في غير ما موضع حين انتقد مؤرّخي الغالبين والغرماء مسجلاً: «ثم جاء آخرون بإفراط الاختصار، وذهبوا إلى الاكتفاء بأسماء الملوك والاقتصار، مقطوعة بحروف الغبار» (مة ٨)؛ ويكتب كذلك: «ومن هذا الباب أيضاً ما يسلكه المؤرّخون عند ذكر الدول ونسق ملوكها، فيذكرون اسمه ونسبه وأباه وأمه ونساءه ولقبه وخاتمه وقاضيه وحاجبه ووزيره [. . .] إنما حملهم على ذلك التقليد والغفلة عن مقاصد المؤلّفين الأقدمين والذهول عن تحرّي الأغراض من التاريخ» (مة ٤١ ـ ٤٢).

أما الشق الثاني في التصوّر الخلدوني المزدوج ـ أي التاريخ في باطنه ـ فإن كل القرائن والدلائل تشير إلى أن صاحب **المقدمة** أراد أن يكون مدشّنه وواضع حجره الأساس.

---

(١) انظر ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ١، ص ٣ ـ ٩.

(٢) مسكويه، **تجارب الأمم**، (طبعة كايتاني)، ج ١، ص ٤.

(٣) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ص ٥.

(٤) إن ذلك الشرخ لربما كان أكثر حدة ونفاذاً من الطلاق بين النظرية والتطبيق الذي كرسته العقلية السكولائية في العصور الوسطى بأوروبا؛ وعنه يكتب جاك لوغوف: «في بعض الميادين كان لذلك الطلاق مضاعفات كثيرة، إذ أصبح الفيزيائيون يفضلون أرسطو على التجارب، والأطباء جالينوس على التشريحات»، (**حضارة الغرب الوسيط**، ص ٤٢٨).

لقد فاتت الإشارة إلى حديثه عن تجربة الفكر عنده من خلال سيلان شآبيب الكلام والمعاني واكتشافه عن طريق الإلهام لذلك «النحو الغريب» والمبتدع في كتابة التاريخ، الذي يفترض صاحبه تواضعاً أن القدامى لربما كانوا علموه ثم ضاع ولم يصل إلى الخلف (مة ٥٠)؛ ويعرِّف ذلك النحو بأدق العبارات قائلاً: «وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق» (مة ٦). إن كل كلمة في هذا التعريف يلزم أن تقدّر حق قدرها، لا سيما وأن وجوه الجدّة والتحول مرتسمة عليها بكل جلاء. فحتى المسعودي الذي اعتبره ابن خلدون «إماماً للمؤرِّخين» وذكره أكثر من عشرين مرة في **المقدمة**، فإنه أقرّ على سبيل البيان: «وكتابنا هذا كتاب خبر لا كتاب بحث ونظر»[1]. ولا ريب أن ما أوحى لمؤرِّخنا بهذا النحو الغريب المبتدع هو إدراكه لموضوع التاريخ الجديد، «وحقيقته خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم» (مة ٤٦). وهكذا، فإن التاريخ ليس من علم الخطابة ولا من علم السياسة المدنية، وذلك لأنه لا يسعى إلى استمالة الجمهور والتأثير فيه ولا إلى الكلام في تدبير المنزل أو المدينة «بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة» (مة ٥٠)؛ كما أنه ليس مجرد نقل للروايات كما يجري العمل به في علم الحديث، بل إنه فن «محتاج إلى مآخذ متعدّدة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت»، من ذلك إحكام «أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني» (مة ١٣). وقد ندّعي، استناداً إلى النصّ، أن ذلك الإدراك الخلدوني يضاهي من حيث تعلّقه بالأشياء «الوضعية» أهم المبادىء في الفلسفة العقلانية الصارمة، كالنزعة الوضعانية الحديثة مثلاً، ومن تلك المبادىء مبدأ الثالث المرفوع أو مبدأ الإمكان والاستحالة: «فليرجع الإنسان ـ كما نقرأ عند مفكّرنا ـ إلى أصوله، وليكن مهيمناً على نفسه ومميزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته. فما دخل في نطاق الإمكان قبله، وما خرج عنه رفضه. **وليس مرادنا الإمكان العقلي المطلق**، فإن نطاقه أوسع شيء، فلا يفرض حداً بين الواقعات، **وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء**». ويوضّح هذا الإمكان العقلي المادي قائلاً: «فإنا إذا نظرنا إلى أصل الشيء وجنسه وصنفه ومقدار عظمه وقوته أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه» (مة ٢٢٨).

أما الاهتمام باستغلال المعاطب والأغلاط، ثمرات «الغفلة» و«ضعف البصيرة»، وذلك لحساب مقاربة تفهمية جامعة، فقد كان غريباً عن عقلية مؤرِّخنا، الذي اجتهد على العكس ـ ونحن نتفهم دوافعه ـ في إخضاع التاريخ الحكائي والروايات الخيالية لنقدِ

(١) المسعودي، مروج الذهب، ج ١، ص ١٥١.

تصحيحي صارم. ومرجعه في ذلك كما يصوغه: «ولقد عدّ أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبل العقل» (مة ٣٩)، كالخبر عن أعداد العساكر والأموال في الحروب بتقديرات وهمية مدخولة، أو كالخبر عن الفتوح والغزوات المستحيلة مادياً وجغرافياً (مة ١٥ ـ ١٦).. إلخ. وبالتالي فإن شبكة التقويم العقلي لا مناص منها لا سيما وأن الأحداث كلها في التاريخ تستحيل إلى أحاديث مسرودة وأن المؤرّخ، حتى قياساً إلى عصره، حين يعرف أشياء، تغيب عنه أخرى، فلا يتمثّلها ويبحث فيها إلاّ بواسطة مرويات الآخرين فيها. وإذا صحّ هذا، فما بالنا بالعصور السالفة أو بالماضي الذي هو تقليدياً موضوع التاريخ الأصلي. وهكذا «كثيراً ما وقع للمؤرّخين والمفسّرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار فضلّوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط» (مة ١٣). أما علل الغلطات والمعاطب فهي، حسب نقده، قلة التحقيق، والتعصب العقائدي، وتنزيه الرواة، والإعراض عن مبدأ السببية، وغايات العاملين التاريخيين، والتهافت على المال والهبات، وأخيراً وبالأخص «الجهل بطبائع العمران»، وبطبيعته الأولى التي هي التغيير.

إن التصوّر المزدوج للتاريخ عند ابن خلدون قد حمله على العمل بالتمييز بين تاريخين: واحد عام شمولي، والآخر خاص محدد. في شأن الصنف الأول، يصيب فرانز روزنثال عندما يسجل: «إن المعلومات الإسلامية عن ملوك «الوثنية» والنصرانية والرومان ترجع إلى المصادر الإغريقية النصرانية أو السريانية. أما معلوماتهم عن تاريخ العهد القديم والجديد وملوك آشور وبابل فترجع أيضاً إلى المصادر المسيحية (وربما إلى المصادر اليهودية في بعض الحالات). وينبغي ملاحظة أن هذه المصادر، حتى لو صرفنا النظر عن مادة التوراة فيها، ليس من الضروري أن تكون دائماً كتب تاريخ بالمعنى الدقيق»[1]. غير أن كتابة التاريخ العام عند المسلمين، المطبوعة بتواتر النقل الاستنساخي لا يلزم أن نُرجع «سطحيتها» إلى قصور أو تقصير منهم، كما يوحي بذلك كلام ذلك المستشرق، بل إلى العوائق المادية المتمثّلة في غياب مصادر التاريخ القديم وندرتها بين أيديهم، كما يقرّ بذلك ابن خلدون نفسه حين يتساءل متأسفاً: «وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل. فأين علوم الفرس [. . .] وأين علوم الكلدانيين والسريانيين وأهل بابل وما ظهر عليهم من آثارها ونتائجها؟ وأين علوم القبط ومن قبلهم؟ وإنما وصل إلينا علوم أمة

(١) فرانز روزنثال، علم التاريخ عند المسلمين، ص ١١٤.

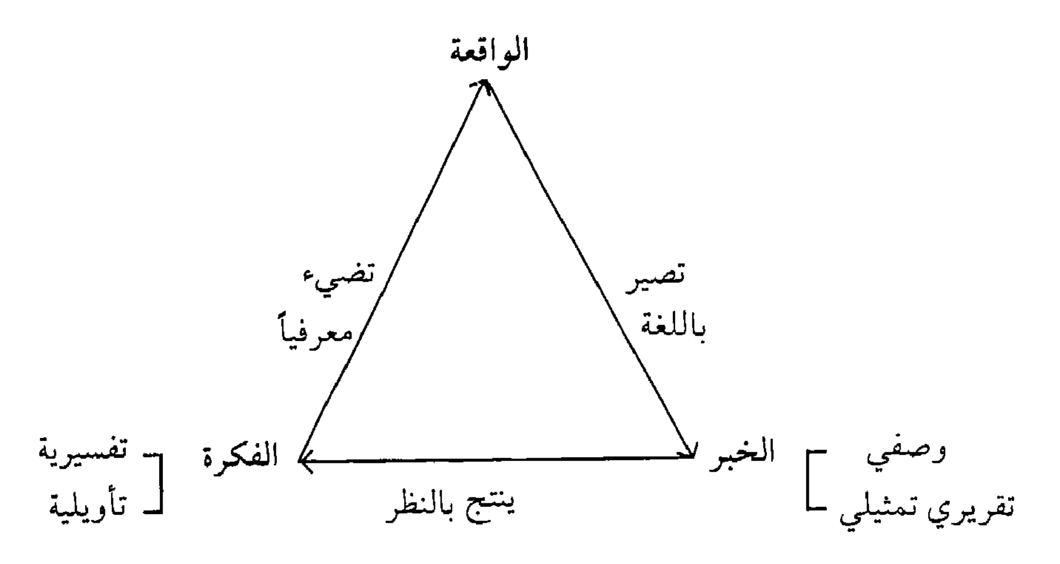
واحدة وهم يونان خاصة لِكَلَفِ المأمون بإخراجها من لغتهم واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها، ولم نقف على شيء من علوم غيرهم» (مة ٥٠). وحتى علوم اليونان، فإن دائرتها لم تتعدَ ـ وبنوع من الانتقاء ـ الفلسفة والطب والفلك، دون الأدب والتاريخ والطبيعيات. . . أما من كان من المؤرّخين المسلمين يمارسون كتابة التاريخ العام، من دون أي اعتبار لصعوباتها وعوائقها المادية، فإنهم، حسب انتقاد ابن خلدون نفسه، صاروا «يجلبون الأخبار عن الدول، وحكايات الوقائع في العصور الأُول، صوراً قد تجردت عن موادها» (مة ٧ ـ ٩).

وأما في شأن الصنف الثاني، أي التاريخ الخاص المحدّد، فإن ابن خلدون يؤكّد في أكثر من نص التزام مشروعه التاريخي بضرورته وأهمية مقاصده، كما سنبيّن فيما بعد. وحتى داخل هذا التاريخ، الذي يشمل العالم الإسلامي، قد يجوز التمييز بين جناحه المشرقي الذي كان يتسم من موقع مؤرّخنا ببعد الشقة المكانية والزمانية، وبين جناحه الغربي الذي يسميه «القطر المغربي» ويؤرخ في مساحته، كما يقول، «لهذا العهد الذي نحن شاهدوه»، مذكراً باستمرار باختصاص قصده: «وبنيته ـ أي كتاب المقدمة ـ على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب في هذه الأعصار» (مة ٨). وكأننا به أراد من ذلك الاختصاص التعويض عن تقصير المسعودي في شأن تاريخ المغرب، وذلك حتى يتكافأ في باب الاهتمام والبحث المغرب والمشرق.

إن ابن خلدون في سعيه ذاك لم يستعمل أشكالاً في التأريخ كانت رائجة حتى في عهده كالتاريخ المحلي والتراجم والسير، كما لم يفطن إلى تسخير مصادر كالنقوش والنقود والحفريات الأثرية، كما سيفعل إلى حد ما خلفه المقريزي والمؤرّخون المحدثون بنحو أعمق وأشمل. ولكن مؤرّخنا، مع ذلك كله، كان، إضافة إلى مصادر تاريخه المكتوبة، يستعين يقيناً بالشهادات الشفوية والمعاينات التي تتيحها له تنقلاته بين عواصم ومدن ومناطق كثيرة في العالم الإسلامي وفي جناحه الغربي خصوصاً.

إن التحوّل الخلدوني في علم التاريخ لهو إذن تحوّل في تصوّر طبيعته ومادته، وكذلك نحوه وطريقته. ويمكن اختزالاً رسمه في الثالوث أدناه:

لكن ذلك التحوّل ما كان ليقوم ويكتمل لولا نشوء مفهوم جديد للزمان في ذهن ابن خلدون، مفهوم هو زبدة «الغوص» أو إعمال شهاب النظر في الواقعات ومنطقها المحايث. كيف ذلك؟



في مقالة للوي ماسينيون بعنوان: «الزمان في الفكر الإسلامي»[1]، يعالج الدارس هذه القضية الشائكة في سبع صفحات، مختزلاً قوامها في التصوّر الكلامي (الأشعري) والصوفي للزمان، كبُعد متقطع أو مشكَّل من ذرات (آنات/ أوقات) لا تحكمه سببية ذاتية، بل إرادة الله المجدّدة لمقدار حركته الفلكية والمنظمة للسنة القمرية عبر الأمر بـ «التماس الهلال» وبتأدية الشعائر الدينية. . . ورغم أهمية هذه الدراسة في بابها المخصوص، فإنها لا تنطق ولو بكلمة عن تصوّر آخر للزمان كما أخرجه ابن خلدون بناء على نقده لمبدأ التعديل والتجريح في التاريخ، وتمييزه المعرفي الإجرائي بين الخبر الشرعي وخبر الواقعات، كما هو الشأن في هذا النص ـ المفتاح:

«وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط. وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه. وصار فيها ذلك أهمّ من التعديل ومقدماً عليه، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة. وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميّز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضاً لا يعتد به» (مة ٤٩).

في هذا النصّ ـ المفتاح يطالعنا في الحقيقة تمييز معرفي بين زمانيتين: زمانية الخبر

(١) انظر ماسينيون، *Opera minora*، ج ٢، ص ٦٠٦ ـ ٦١٢.

الشرعي، ودائرتها «متعالية»، إنشائية، ولغتها الأمر والنهي، تخاطب في الإنسان وازعه الديني قياساً إلى مثالية تتحدّد بها الأمور والأشياء لا من حيث هي، بل من حيث يجب أن تكون؛ إن علوم تلك الزمانية هي الفقه وأدبيات السياسة الشرعية و«الأحكام السلطانية».
أما في الدائرة المقابلة المغايرة فتقوم زمانية خبر الواقعات، وما يحفّ بها من مفاهيم كثيرة الجري في النصّ الخلدوني: الاعتمار / الكسب / مستقر العادة / السبب الأرضي / الوازع السلطاني العصباني / العصبية / التبدّل.. إلخ. إن العلم بهذه الزمانية البشرية «الواقعية»، كما يؤكّد ابن خلدون، «علم مستقل بذاته»، وبالتالي فلا يلزم خلطها بزمانية الخبر الشرعي أو ردّها إليها، كما فعل المؤرّخون التقليديون، وعلى رأسهم ابن جرير الطبري. فالإقدام على مثل هذا الرد والخلط من شأنه أن يعيق بل يشلّ البحث عن المطابقة المتوخاة بين خبر الواقعة وإمكان الوقوع الخارجي، أي أن يضعف أو يبطل فعل المرآة (مرآة الخبر)، التي هي العمران والاجتماع الإنساني، كما من شأن ذلك أن يعيق «الإحاطة» المعرفية بالحاضر كبعد شاهد يحيل بالضرورة إلى الماضي الغائب، إنْ من جهة التلاؤم أو من جهة الاختلاف. وهذا ما يعبّر عنه مؤرّخنا بصريح الملاحظة قائلاً: «فإذاً يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك» (مة ٣٧).

فما أبعدنا إذن، مع صاحب **المقدمة**، عن التصوّر الذري القدري للزمان، المهيمن على جمهرة المؤرّخين العرب! وما أقربنا إلى مفهوم «التاريخية» كما صاغه ووضعه المحدثون!

٤ ـ تحفّظات نقدية

كل تلك العناصر المتميّزة المغايرة عند ابن خلدون، سواء في الرؤيا أو في الموضوع والمنهج، جعلته لا يستقبل التاريخ الإخباري العربي عموماً إلا بالنقد وبكثير من التحفظ. وهذا، كما حلّلنا، بسبب اكتفاء هذا التاريخ بدائرة الدولة ومحيطها، وعلى حساب «ريح الحضارة» وواقع «الاجتماع البشري». لقد عرف مؤرِّخنا ـ المفكّر كيف يستجلي القاعدة التي بمقتضاها لا تبدأ الكتابة التاريخية إلاّ انطلاقاً من الوقت الذي تتحوّل فيه الحوادث ـ المحلّلة أولاً في ذاتها ـ إلى علامات تنتظم في سلك إدراك، وتقيم أو تعلن الشفافية. وهذه هي القاعدة التي لم يستطع المؤرّخون التقليديون ممارستها إيجابياً، إما لقصر نظرهم وإما لتهافتهم السياسي أو المطمعي.

لكن، ما نذهب إليه لا يعني أن صاحبنا قد توفّق دائماً في القفز فوق عصره. بل إنه

حينما مارس التأريخ في **كتاب العبر** لم يستطع بوجه عام الانفكاك عن ثقل أطر عصره المعرفية. ونحن إذ نؤكّد على هذا لا نكتفي بتبني رأي يذهب إليه كثير من المتخصّصين، وإنما نعبّر عن حكم متولّد من شعور بالضجر يلقاه القارىء عند غوصه في أجزاء ذلك الكتاب، خصوصاً منها المتعلّقة بالمشرق الإسلامي، وهو أمر لا يدهشنا أكثر من اللازم بحكم مبدأ قراءتنا نفسه (خطاب عضوي / خطاب مشتت). إن **كتاب العبر**، في آخر المطاف، لا يمكنه أن يصلح كأداة عمل إلاّ في حقل الغرب الإسلامي، وبالأخصّ عند القرنين السابع والثامن للهجرة اللذين يعرفهما مؤرّخنا معرفة أدق وأفضل. أما ما خلا ذلك، فإنه «لا يظهر ـ كما يسجل روبير برنشفيك ـ شديد التعلّق بالتواريخ، حتى إن المعطيات الكرونولوجية كثيراً ما تتناقض عبر كتابه بحيث نضطر إلى استبدالها في مواضع كثيرة بتلك التي تزودنا بها مصنفات أخرى أكثر تواضعاً وأقل حجماً»[1].

وعلى العموم، يجوز القول إن **كتاب العبر** ينسحب عليه إلى حد بعيد انتقاد ابن خلدون نفسه للمؤرّخين الذين يذهبون إلى «الاكتفاء بأسماء الملوك»، ويكررون «الأخبار المتداولة بأعيانها» (مة ٨)... وقد يكفي لمعاينة طبيعة الحدث المروي في ذلك الكتاب الوقوف على عيّنة واحدة من النسيج المصطلحي المستعمل، وهي على سبيل التمثيل فقط الخبر عن: قيام / نهوض / سقوط / وفاة / نكبة / فتنة / خلع / منازلة / غزو / حركة / اضطراب / فتك / مقتل / استيلاء / انتفاض / وثبة / ثورة / خروج / مهلك / إجلاب / حصار / تغلب / مسير / وفادة / مراسلة / ارتجاع / بيعة / تجهيز.. إلخ؛ وكلها، كما نرى، مصطلحات تحيل بالأساس إلى التاريخ السياسي والعسكري والدبلوماسي أكثر من غيره. وبالتالي، فقد يجوز الحكم أن ابن خلدون في **كتاب العبر** إجمالاً لم يتوفق في تحقيق دعوته العظيمة في **المقدمة**: «وتأمل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة يقع لك تمحيصها بأحسن وجه، والله الهادي إلى الصواب» (مة ١٨).

إن العيوب والمعاطب التي أبرزها ابن خلدون عند المؤرّخين قد تكون ـ وهذا ما لم يفكّر فيه ـ جديرة هي بدورها بأن نتساءل عن دلالاتها المجتمعية بدل استعجال وضعها في حساب الغلط والزيف الخالص. ومن شأن هذا التساؤل أن يطلعنا على أنها من آثار انسداد

---

(١) روبير برنشفيك، **البرابرية الشرقية في عهد الحفصيين**، ج ٣، ص ٣٩٣. أما عبد الله العروي فهو يرى أكثر من ذلك، إذ يسجّل: «علم [ابن خلدون] أن مقدمته لا تنفع المؤرّخ المحترف. قرأها ابن حجر فلم يستفد منها وما كان له أن يستفيد، بل كتبها ابن خلدون وما استفاد منها في كتابة **تاريخه**. ما هو مؤلم ومزعج ليس أن المقدمة لم تغيّر وجهة المؤرخين، ذلك منتظر، بل كونها لم تغير الذهنية العمومية» (**مفهوم التاريخ**، ج ١، ص ٢٨ ـ ٢٩).

كل مجتمع تحتضر فيه النزوعات العقلية ويترك فيه الفكر العلمي المكان للتيارات الإخفائية (من سحر وتنجيم) وللفكر الخرافي المتمثل أساساً في حركات التصوف الشعبوي.

أما ابن خلدون، وقد تبنى توجّهاً عقلياً كان ممثّله الشريد، فإنه يتأبى عن تتبع حيل العقل (بالمعنى الهيغلي)، أي خارج حدوده ونطاقاته. وهكذا نراه بالمثال يتعنّى جهداً للتجريح والطعن في قوام خرافات شعبية عجيبة تفسّر بناء المآثر الضخمة في الماضي بكون «أن ذلك لعظم أجسام الأقدمين على أجسامنا في أطرافها وأقطارها» (مة ٢٢٢). ويرى هو بتوجّهه المذكور أن الشعوب القديمة (من يمنيين ومصريين، وغيرهم) كانت تستعمل آلات متفوقة ومتطوّرة للقيام بأعمال البناء والتشييد. لكن المهم ليس ما يذهب إليه ابن خلدون بالرغم من صحته وموضوعيته، بل الأهمّ هو أن ننتبه إلى أن الإحساس بالصغر والدونية عند الأحياء المعاصرين بالقياس إلى الأمم القديمة قد يكون مصدره في مشهد هرم زمانهم وانهياره وضعف وقعه ومنحناه. ولعلّ ما يدعم هذا التأويل هو أن ناقدنا نفسه يشاطر ذلك الإحساس، وإن على صعيد المعمار وقوته، حين يقول: «فليس بين البشر في ذلك (أي القامة الجسمية) كبير بون، كما تجد بين الهياكل والآثار» (مة ٢٢٢). وإذا كان هذا التقييم يعبّر عن استصغار المعاصرين معمارياً، فإن الإحساس العامي المذكور المنقول من طرف المؤرّخين - والذي هو واقع - يخبرنا، وإن بصفة غير مباشرة، عن طبيعة الشبكات المجتمعية والمواقع السياسية التي يولّد طابعُها القسري القاهر لدى الناس الإحساس بالضعف والصغر، ويحملهم على تعظيم قوى رجال الماضي، الجسمية منها والذهنية...

إن ابن خلدون يرفض على العموم القصص والروايات التاريخية التي يقول باستحالتها مضموناً ولفظاً، وذلك لكونها في نظره تنافي مجاري الطبيعة، وبالتالي التقبّل العقلي (كتلك التي تتحدث عن بناء مدينة إرم وسط اليمن بأمر من شداد بن عاد، أو بناء الاسكندرية من طرف ذي القرنين الاسكندر المقدوني، أو الروايات العجيبة عن تمثال الزرزور أو سجلماسة «مدينة النحاس»)؛ إلا أن هناك رواية عجيبة يظهر أنه قَبِل بها إلى حد ما، وهي التي رواها ابن بطوطة في حضرة السلطان أبي عنان عن الكرم الخارق للعادة الذي كان للملك محمد شاه بن تغلق تجاه رعيته، بحيث إنه كان في يوم مشهود يأمر باستعمال المنجنيقات لترمى بها «شكائر الدراهم والدنانير على الناس...» (مة ٢٢٨). وإذا كانت حاشية السلطان من المستمعين قد تلقت حكاية الرحالة بالسخرية والتكذيب، فإن ابن خلدون ذهب على العكس إلى التحقيق في صحتها، مما يدلّ على أن جموحه العقلاني لم يكن يبلغ حدّ الإطلاق والجمود.

لعل بعض تحفّظات المؤرّخ الناقد اليوم قد تظهر على هامش دفاعات ابن خلدون -

وبحجج ضعيفة أحياناً ـ عن شخصيات إسلامية من الأجيال الذاهبة، ومن ذلك دفاعه عن هارون الرشيد ضد اتهامه بالتهتك والسكر واتهام أخته العباسة بمواقعة يحيى بن خالد، مولى الخليفة، وحملها منه في حالة سكر (مة ١٨/ ٢٥)؛ هذا مع أنه يسجل في مقام آخر ظاهرة انتعاش الغناء في عهد الرشيد (مة ٧٦٤)، ويرى أن تبدل الطبائع في الأعقاب يجعل استمرار النسب بالاسم وليس ضرورة بالمضمون (مة ١٠٧)، أو أن الإقبال على الدنيا تفشّى منذ القرن الثاني للهجرة (مة ٦١١)، إلخ؛ ومن ذلك أيضاً دفاعه عن الخليفة المأمون ضد رواية الزنبيل التي نقلها ابن عبد ربه صاحب **العقد الفريد** كسبب في إصهاره إلى الحسن بن سهل في بنته (مة ٢٦ ـ ٢٧)؛ هذا فضلاً عن غلوه في الانتصار للمهدي بن تومرت إلى حد التعليق على قوله بنسبه في أهل البيت: «لا دليل يقوم على بطلانه» (مة ٣٥).. إلخ.

ختاماً، رغم كل الملاحظات النقدية التي يمكن تسجيلها على موقف ابن خلدون من فن التأريخ وممتهنيه، أو على ممارسة التاريخ دراسة وتحليلاً، فإنه لا مناص من الإقرار بالتحوّل النوعي الذي اهتدى إليه وأنجزه في أفق النظرية والحدوس النافعة المتقدمة. ففي تركيزه على مفهوم الاجتماع البشري أو العمران كمرآة ـ محك لخبر الواقعات، قد ظهر أن اليد العليا لم تعد للكتابة التاريخية القائمة على الوثيقة والمرجع المكتوب كأساس لجوهرها، ولا سيما حين يكون الموضوع منظوراً أو منتسباً إلى التاريخ الحيّ، حيث يتسنى للمؤرّخ رصد الوقائع مباشرة وعبر طرق لا يظهر فيها الكتابي سائداً وقاضياً. وإن هذا هو ما يقصده هيغل من مفهوم التاريخ الأصيل، إذ يكتب: «يمكن أن نعطي عنه صورة محدّدة بذكر أسماء كهيرودوت وثوسيديد.. إلخ، وهم مؤرّخون وصفوا بالأخص أعمالاً وحوادث ومواقف عاشوها وكانوا شخصياً منتبهين إلى روحها، ونقلوا إلى مملكة التمثّل الفكري ما كان مجرد واقعة خارجية وحدث عام...»[1]. وقد مثّل هيغل بالمؤرّخَيْن اليونانيين من القرن الخامس (ق.م.)، لأن الأول أرّخ في كتابه «**تقصيات**» (أو **تواريخ**) للحروب الميدية بين اليونان والفرس وعاصر بعض فصولها الأخيرة، ولأن الثاني أرخ لحروب البيلوبونيز التي شارك فيها كمخطط عسكري للجيش الأثيني... أما ابن خلدون فإنه بدوره ـ خلافاً لليعقوبي والطبري وغيرهما ـ قد اهتمّ أساساً بعصره، واستقى منه عوامل الترغيب في التاريخ، فبحث في إعطاء نظام لمرافقه القوية ولحدثيته المركزية. وبالتالي، فإن التاريخ الأصيل بالمعنى السالف الذكر هو ما مارسه صاحب **المقدمة** ومؤرّخ الغرب الإسلامي، مضيفاً إلى جعبته مواظبة نظرية نشيطة ووعياً نقدياً متقداً.

---

(١) هيغل، **العقل في التاريخ**، ص ٢٤.

الباب الثاني

مواد من أجل علم العمران

□ «على نسبة حال الدولة يكون يسار الرعايا، وعلى يسار الرعايا وكثرتهم يكون مآل الدولة. وأصله كله العمران وكثرته». [وهكذا فالدولة والعمران] «لا ينفكان فاختلال أحدهما مؤثر في اختلال الآخر، كما أن عدمه مؤثر في عدمه. والخلل العظيم، إنما يكون من خلل الدولة الكلية» (مة ٤٦٤ و٤٧١).

□ «وكذا المُلك لما ذمه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح، وإنما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات» (مة ٢٥٤).

الفصل الأول

في مقاربة البلد والناس

في هذا الاستبار حول البلد العميق وحالته التاريخية السائدة، تجنباً لكل تكرار غير مجدٍ، نريد أن نثبت إضافة تحليلية غايتها تنظيم المعطى والحكم في ضوء إشكالات جديدة وحساسية نظرية ومنهجية متفتحة. وعلاوة على هذا، هناك مهمة أخرى وعرة بقدر ما هي ضرورية يلزم الإسهام فيها: أن نحكي التاريخ قصد السيطرة عليه، وحتى إلى حدّ ما التحرّر منه. إننا كباحثين مدعوون اليوم وأكثر من ذي قبل إلى إقامة نوع من التحليل النفسي الجماعي تكون نجاعة وسائله مرتبطة بقدرتها على تشخيص المرض التاريخي الذي اسمه العجز والتأخر.

في البحث عن التاريخ الحيّ، هناك ضابط آخر يستحق الاعتبار: عند مرحلة التحليل الحاسمة، لا بد من تخليص هذا الأخير من الحمولات الأيديولوجية المحايثة للنصوص قصد الوقوف على ما يتخلّل هذه النصوص من ضغوطات مادية ملموسة أي تاريخية، تدفعها إلى القول بهذه العقيدة أو تلك وتبنّي موقف دون أو ضد آخر. فعلى عكس طريقة فون غرانباوم، الأيديولوجيا في حد ذاتها لا تهمّ بقدر ما يهمّ تداولها بين الجماعات الإنسانية على صعيد الرؤى والتشكّلات التاريخية المحسوسة. إن القضايا الواقعية تقوم وتنبني أساساً وبدءاً في نصّ العالم وليس في عالم النصّ.

١ ـ القطر المغاربي مختبراً

حول نص عالم بعينه، لنجرِ استباراً نُعمل فيه، على سنّة ابن خلدون، التحقيق والنظر، أي التحليل والتركيب، وكذلك التخيّل بمعنى الافتراض، وكلها عمليات فكرية مخصبة متكاملة.

التفكير في أي عالم؟

إن وعي ابن خلدون بأزمة التغيّرات السياسية والمجتمعية في مغارب العهد الوسيط المتأخر يحدّد ويدعم أهمّ تركيبات كتابته التاريخية. وهذه الملاحظة ليست اعتباطية بل معزّزة بطعم الحياة عند مفكّرنا وبنمط رغبته في التاريخ. فحديثه عن التقلّب والتبدّل مقرون دائماً بقطر بعينه وشعوب محدّدة، إذ يسجّل أنه بنى كتابه «على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب في هذه الأمصار، وملأوا أكناف الضواحي منه والأمصار، وما كان لهم من الدول الطوال أو القصار، ومن سلف لهم من الملوك والأنصار، وهما العرب والبربر» (مة ٨ - ٩). وهذه التنبيهات الأساسية تبرّر لوحدها ضرورةَ قراءةٍ يكون هدفها إعادة تنظيم **المقدمة** و**كتاب العبر** بحسب القصود الجوهرية التي تتخللها والميدان المسمّى الذي يحقّقهما.

من المجدي أن نؤكّد هنا أن اهتمام ابن خلدون بالتاريخ لا يقوم على مجرد فضول موسوعي تجميعي، بل على الرغبة في فهم تلاشي دول محسوسة وانتكاس عمران مخصوص. إن مراقبة موضوعية لمعارفه الشمولية تبيّن أن موسوعيته هي من النوع الوظيفي، حتى وإن تمظهرت أحياناً كتكريس لتقليد ثيولوجي يفترض وجود تاريخ عام هو مهبط العلامات، التي يحيل تداخلها وانسجامها إلى مركز قدسي يؤسّس التاريخ ويعلو عليه. وإذن فما يربط مفكّرنا بالموسوعية التجميعية إنما هو اتباع لعقلية القرون الأولى لا غير، ومن هنا أتت بعض مظاهر الغموض والاصطناع وحتى الغلط في كلامه في التاريخ القديم أو عن بلدان بعيدة وحتى شرقية.

إن انعدام الدقة الذي يشوب معالجة ابن خلدون لأشياء الشرق، كثيراً ما يتساوق مع أسلوب متسرع يحيل القراء الطالبين للعلم الأوفر على الكتّاب والمؤلِّفين الشرقيين[1]. إنه كلما تبنى هذا المسلك وكتب التاريخ بطريقة تفويضية أو «هاوية»، فمعناه أنه يضرب في آفاق ليست آفاقه ويطرق مواضيع لا تمتّ إلى مشروعه التاريخي البدئي؛ هذا المشروع الذي هو، كما أسلفنا، كتابة التاريخ مؤسّساً على استكشاف معمّق لزمنية المغارب وإظهار نظام بُنياتها.

المغارب؟ بلاد مغيب شمس الشرق، والشمس هنا ليست بالمعنى الحقيقي فحسب، وإنما كذلك بالمعنى المجازي. المغارب إذن هو القطر الذي تغيب فيه ثقافة المهد الإسلامي وأشعتها وتضعف بفعل المغايرة البشرية و«بعد الشقة». ففي مسالك المغارب الوعرة العريضة، يمكن القول حقاً إن ذاكرة المشرق تعيش نوعاً من المحنة وتنتهي إلى

---

(١) انظر مثلاً رأي ابن حجر العسقلاني في أنباء الغمر بأنباء العمر، مجلد ٢، ص ٣٤٠؛ وكذلك برانشفيك، بلاد البربر الشرقية. . .، ج ٢، ص ٣٩٢ - ٣٩٣.

التصدع أو إلى حضور متلاشٍ أو مهزوز. في تلك البلاد، وخصوصاً منها وسطها وأقصاها، ما أكثر مظاهر نسيان مؤسّسات الشرق السياسية والثقافية! مظاهر لا ترجع أسبابها في المقام الأول إلاّ إلى بُعد المسافات، الذي هو عدو الهيمنات المذهبية المركزية! وهذا ما يفسّر كون «آثار الحضارة بأفريقية أكثر منها بالمغرب وأمصاره لما تداول فيها من الدول السالفة أكثر من المغرب، ولقرب عوائدهم من عوائد أهل مصر بكثرة المترددين بينهم» (مة ٤٦٤).

«كم اللباس» هو هذا المغرب الذي لا يأخذ من التاريخ العربي الإخباري، المنجذب إلى الشرق، سوى حيّز يتيم أو تابع. إنه، كما نظر إليه مؤلّف شرقي، يستشهد به المؤرِّخ السوري ـ المصري ابن فضل الله العمري: «من الإقليم الثالث صاحب سفك الدماء والحسد والحقد والغلّ وما يتبع ذلك [...] إن الإقليم الثالث وإن كثر فيه الأحكام المريخية على زعمهم، فإن للمغرب الأقصى من ذلك الحظ الأوفر...»[1]. وعن هذا المغرب من أقصاه إلى أدناه يريد ابن خلدون أن يتحدّث بقصد إبراز فرقه وتثبيت ذاكرته، مُعْرضاً عن أدب الرواة الانطباعي.

بدءاً، يرى ناقدنا أن «إمام المؤرِّخين» المسعودي «لما ذكر المغرب قصَّر في استيفاء أحواله» (مة ٤٣). ومن شأن الاطلاع على كلام هذا المؤرِّخ في الموضوع أن يرشدنا إلى صورة المغرب وأخباره المشاعة في بلاد الإشعاع الإسلامي، وكذلك إلى علاقات القوى المعنوية بين القطبين؛ إلاّ أن هذا الأمر، لسوء الحظ، غير متيسر بسبب ضياع الكتاب المشار إليه. ففي صفحة من **مروج الذهب** متعلقة بالمغرب نقرأ: «وقد ذكرنا في كتابنا **أخبار الزمان** خبر المغرب ومدنها ومن سكنها من الخوارج والإباضية والصفرية ومن سكن المغرب من المعتزلة وما بينهم وبين الخوارج من الحروب»[2].. إلخ. والراجح أن ابن خلدون لم يعرف الكتاب الضائع الذي يبدو أن **مروج الذهب** مختصره. وفي آخر المطاف، بالرغم من اقتضاب أقوال المسعودي عن بلاد المغرب، فإنها تتضمن وتشيع النظرة الشرقية نفسها عن هذه الأرض كأرض بدع وضلالات.

عموماً، مع المسعودي، الذي تبقى قراءته ممتعة وحتى أخّاذة، يربح الباحث على السطح ما يفقده في العمق، فلا تحصل له عن البلدان وسكّانها إلا معارف أقرب ما تكون إلى الطرافة وقلة التدقيق (مة ٤٨، ١٠٩، ١٣٥). وحال الباحث هذه لا تتحسن حين ينتقل إلى الرحّالة ابن بطوطة، هذا المغربي الطنجي المولد، المعاصر لابن خلدون، والذي قام،

---

(١) العمري، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، من الباب الثامن إلى الباب الرابع عشر، ص ١٠٦.

(٢) المسعودي، مروج الذهب، ج ١، ص ٣٧٠.

وهو في الثانية والعشرين من عمره، بأطول وأعجب رحلة في التاريخ العربي. فحول قراره في أخذ عصا التسيار، يحسن أن نأخذ بعين الاعتبار المعيار النفسي الذي تعبّر عنه حالة «الوصب» و«النصب» إبان مغادرته لأهله قصد أداء فريضة الحج، كما تكشف عنه أكثر وعن نوايا الرجل في الجولان الأقصى رؤياه المناميّة في فوّة على ساحل النيل قرب مدينة رشيد[1]. ولعل هذا المعطى يتبدى على عتبة نص الرحلة نفسه من خلال الطريقة المتعجلة الشحيحة، التي يتحدّث بها عن موطنه الأصلي وعن المغربين الأوسط والأدنى، كما لو أن هذه البلاد مجرد مناطق عبور إلى أماكنه المطلوبة[2]. وبما أنه لا يقدر أن يعبر من دون أن يرى ويشاهد، فقد وصفها كسلسلة مبرقشة من المدن والقرى الساحلية أو الداخلية، وكمحطات يحسن في بعضها (كما نصح به) جدّ السير «خوف غارة العرب في الطريق»[3].

إن رحلة ابن خلدون في المكان والزمان تختلف من حيث الطبيعة والدرجة عن سواها عند أسلافه ومعاصريه؛ فهي ليست تجوالاً على وجه البسيطة أو العهود التاريخية قصد جمع الحكايات وتسجيل الوقائع والصور الغريبة العجيبة، بل إنها، مادةً وشكلاً، طوافٌ في العمق وشرحٌ لأرض محدّدة قائمة، مغايرة من دون أن تكون متوحشة، وجدٌّ إنسانية من دون أن تكون عادية.

إذا كانت معرفة ابن خلدون بالشرق العربي وبالعالم مستقاة من الكتب وعن طريق التسامع، فإن معرفته بالقطر المغاربي هي بالأحرى من الدرجة الأولى، أي مباشرة وأساسية؛ إنها معرفة يتعاون فيها العقل والحدس لكي تتقدم في استكشاف طبيعة وثقافة محددتين. وحتى يتمّ لها هذا كان على صاحبها أن يتحسّس التبدّلات والتحوّلات وينفتح عليها، وبالتالي أن يقطع الصلة بأدب روّجه الجغرافيون العرب، هو أدب «الممالك والمسالك»، الذي نال المغرب منه قسطه على أيدي ابن حوقل وابن خرداذابة والبكري[4]. إن هذا الأخير، مثلاً، الذي لم يزر البتة بلدان المغرب، ذهب به الأمر إلى حد الإيمان بثبوتية الطرق والمسالك، فشرع، كجغرافي محنّك، في ضبط ووصف أطراف تلك المنطقة وتضاريسها وحدودها. غير أن هذا المشروع النبيل في حدّ ذاته ـ المأخوذ بهدهدة الاستقرار

---

(١) **رحلة ابن بطوطة**، ص ٣١، ٤٧.

(٢) انظر دارستنا في **أعمال الندوة الدولية حول ابن بطوطة**، طنجة، ١٩٩٦، ص ١٥ ـ ٣١، أو في مجلة **الناقد**، العدد ٧٦، تشرين الأول ١٩٩٤.

(٣) **رحلة ابن بطوطة**، ص ٣٣.

(٤) انظر أطروحة أندري ميكل الجامعة، **الجغرافيا البشرية للعالم الإسلامي حتى منتصف القرن الحادي عشر**، (٣ أجزاء).

والسكينة ـ لم يفتأ أن تبدى كوهم تحت تأثير الثورة المرابطية التي تجاهل البكري مؤسّسها يوسف بن تاشفين وواجه حدوثها بالتجهم والنكران.

إذا كان البكري قد انساق وراء حلمه ذاك، «فلأن الأمم والأجيال لعهده ـ كما يفسّر ابن خلدون متذرعاً ـ لم يقع فيها كثير انتقال ولا عظيم تغير» (مة ٤٢). ويتابع مبيّناً الفرق الضخم بين ذلك العهد والعهد الذي يعيش هو فيه ويهتم به: «وأما لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه وتبدلت بالجملة [...] فاحتاج لهذا العهد من يدوّن أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها» (مة ٤٢، ٤٣). إنها أحوال تستدعي إذن قيام عقلية علمية جديدة وممارسة أخرى للتاريخ، وذلك من أجل فهمها كظواهر وتركيبها بحسب منطقها المحايث ودلالتها الكلّية.

٢ ـ في سجل الواقعات الجسام

٢ ـ ١ ـ الظاهرة البدوية:

من باب تقييد الظاهرة الأولى، نقرأ في **المقدمة**: «واعتاض من أجيال البربر أهله على القدم بما طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم فيما بقي من البلدان» (مة ٤٣)؛ «وأفريقية والمغرب لما جاز إليها بنو هلال وبنو سليم منذ أول المائة الخامسة وتمرسوا بها لثلاثمائة وخمسين من السنين [...] عادت بسائطها خراباً كلها بعد أن كان ما بين السودان والبحر الرومي كله عمراناً تشهد بذلك آثار العمران فيه وتماثيل البناء وشواهد القرى والمدن، والله يرث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين» (مة ١٨٨).

ما نعلمه تاريخياً هو أنه خلال النصف الثاني من القرن الرابع للهجرة، تحالفت قبائل بني هلال وسليم مع قرامطة سوريا، وهم قطاع طرق معادون للخلافة العباسية وللدعوة الفاطمية معاً. وفي ٣٦٤هـ/٩٧٨م، أقدم الخليفة العزيز على معاقبة تلك القبائل فجمعها في شمال مصر، فارضاً عليها شبه إقامة إجبارية. وفي ٤٤١هـ/١٠٤٨م، وانتقاماً من الأمير الزيري المعز باديس الثائر بأفريقية ضد حماية فاطميي مصر، قام الخليفة المستنصر بالله ـ بإيعاز ماكر من وزيره اليازوري ـ بترغيب العرب البدو من بني هلال وسليم في إفريقية والظفر بها، فانطلوا بأعداد قدّرت مبالغة بمليون نسمة وخمسين ألف مقاتل[1]، وغزوا

(١) تلك تقديرات مبالغ فيها، ينقلها مرمول وليون الإفريقي عن كتاب ضائع لابن الرقيق... عن غزو العرب البدو للقيروان. انظر ابن عذاري المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، ج ١، ص ٣٨٨ وما بعدها.

تدريجياً، بدءاً من منتصف القرن، أغلب سهول المغربين الأدنى والأوسط، ملحقين أضراراً، حسب الروايات المشهورة، بعمران الأول ومدنه، ثم كانت تغريبتهم الأخرى نحو المغرب الأقصى على يد بعض الخلفاء الموحدين والمرينيين . . .

إن شبح البدو ظل يداهم قوافل التجار والحجّاج العابرين لصحاري وسهول الشمال الإفريقي، كما كان يَمْثُلُ في المدن المكشوفة أو الساحلية المعرّضة أيضاً لشرور قراصنة النصارى؛ وهذه كانت حال مدينة كصفاقس التي عبّر شاعر عن مأساتها بقوله:

«صفاقس لا صفا عيش لساكنها ... ولا سقى أرضها غيث إذا انسكبا
ناهيك من بلدة من حل ساحتها ... عانى بها العاديين: الروم والعروبا
كم ضلّ في البحر مسلوباً بضاعته ... وبات في البحر يشكو الأسر والعطبا»[1]

وصفاقس ليست سوى عينة على الطريق تحيل إلى عينات أخرى بالسواحل والسهول المشتكية من القلاقل والدوامات السياسية نفسها التي كان العرب البدو من بين أهم ممثّليها.

إن شكاوى التجار والمزارعين من سطو أولئك البدو قد عكسها فقه العمل، كما نرى ذلك عند القاضي الغرناطي ابن الأزرق، أو في نوازل يحيى بن موسى المغيلي ـ فقيه مازونة بالجزائر من القرن التاسع الهجري[2] ـ أو في موسوعة أحمد الونشريسي، المتوفى في ٩١٤هـ/١٥٠٨م، وهي **المعيار المعرب** حيث نقرأ فتاوى في شأن أعراب الغرب الإسلامي، تجري عليهم ما يجري في حق الظَلَمة والغصّابين ومستغرقي الذمة من أحكام تأثيمية وزجرية، سواء في مجال الأحوال الشخصية (كالوصايا والتوريث) أو في المبادلة والمبايعة والمتاجرة[3]. وقد استفتي الفقيه التونسي ابن عرفة سنة ٧٩٦هـ في قتال الديلم وسعيد رياح وسُوَيْد وبني عامر، أمراء عرب المغرب الأوسط، ومما أتى في بسط السؤال: «جماعة في مغربنا من العرب، تبلغ ما بين فارسها وراجلها قدر عشرة آلاف أو يزيد، ليس لهم إلا الغارات وقطع الطرقات على المساكين، وسفك دمائهم، وانتهاب أموالهم بغير حق، ويأخذون حرم الإسلام أبكاراً وثيباً، قهراً وغلبةً. هذا دأب سلفهم وخلفهم. . .». وكان جواب ابن عرفة بوجوب قتالهم و«استباحة أموالهم وإتباعهم في هروبهم والإجهاز

---

(١) يذكره ابن جوزي في **رحلة ابن بطوطة**، ص ١٤.

(٢) انظر ابن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك**، (جزءان)؛ يحيى بن موسى المغيلي، **الدرر المكنونة في نوازل مازونة** (مخطوط)؛ ودراسة حوله لجاك بيرك، **داخل المغارب**، ص ١٣ ـ ٦٥.

(٣) انظر الونشريشي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، ج ٦، ص ٧٤، ١٤٧، ١٨٦؛ ج ١٠، ص ٤٢١ ـ ٤٢٢. . .

عليهم، لا يشكّ في ذلك إلا مغرق في الجهل، ومعاند في الحق. . .»[1]. وحتى في أوائل القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)، كما نقرأ قي وصف حسن الوزان، كانت تعسفات العرب البدو تطال المغرب الأقصى نفسه، خصوصاً سهوله الأطلسية وكذلك في بعض جباله[2]، فتبلغ حدَّ جباية أو غصب المزارعين وفرض الأتاوات على السكان ومراقبة طرق تجارية لا يصلها البرتغاليون، حتى أن مراكش ذاتها «فقدت شهرتها القديمة وغدت مضطربة على الدوام بسبب الأعراب كلما امتنع السكان عن إرضاء أقل رغباتهم»[3].

هكذا إذن تكوّنت عن العرب البدو صورة مميّزة كجبابرة وغصّابين ومستغرقي الذمّة. وهذه الصورة هي التي انعكست في فصول كاملة ومقاطع من المقدمة: «في أن العرب إذا تغلّبوا على الأوطان أسرع إليها الخراب»؛ أو «فإذا أتمّ اقتدارهم على ذلك بالتغلّب والمُلك بطلت السياسة في حفظ أموال الناس وكان خراب العمران [. . .] وانظر إلى ما ملكوه وتغلبوا عليه من الأوطان من لدن الخليقة كيف تقوّض عمرانه وأقفر ساكنه وبدلت فيه الأرض غير الأرض» (مة ١٨٧ ـ ١٨٨). إلا أن في كتابات مؤرّخنا نفسه نصوصاً أخرى تقوِّم تلك أو تحدد مدلولها، ومنها مثلاً نصّ يقول بانتماء كتامة وصنهاجة إبان الفتح الإسلامي الأول إلى قبائل حمير وباستحالة طبيعتهم إلى البربر[4]؛ ومنها حول حدث الغزو ذاته نص يثبت نصيب الأمير المعزّ الزيري في صنعه، ليس من حيث كونه أساء تدبير انشقاقه عن الفاطميين وقتل شيعتهم فحسب، وإنما أيضاً لأنه سعى مع أول أفواج الهلاليين من رياح إلى استمالة أميرهم موسى بن يحيى الصنبري، «فاستدعاه واستخلصه لنفسه وأصهر إليه، وفاوضه في استدعاء العرب من قاصية وطنه للاستغلاظ على نواحي بني عمه»[5]؛ وهذا كله فضلاً عن أن ابن خلدون لم يكن يعني بالعرب إلا الأعراب، علماً منه بأن هؤلاء ناجعة وأهل بداوة، وأن أولئك بُناة دول وعمران.

في مثل تلك النصوص ـ المنتزعة من سياقاتها وضوابطها ـ وجدت الهستغرافيا

(١) المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٥٣ ـ ١٥٥.

(٢) وصف إفريقيا للحسن بن محمد الوزان الفاسي (المعروف بليون الإفريقي)، ج ١، ص ١٢٢ ـ ١٢٦، ١٢٨ ـ ١٢٩، ١٣٧، إلخ.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٥.

(٤) كتاب العبر ٦، ص ١٧. لكن في المقدمة نقرأ قولاً مناقضاً، وهو: «ذهب الطبري والجرجاني والمسعودي وابن الكلبي والبيلي إلى أن صنهاجة وكتامة من حمير، وتأباه نسابة البربر وهو الصحيح» (مة ١٦).

(٥) كتاب العبر ٦، ص ٢٠.

الاستعمارية ما اعتبرته الخيط الرفيع الذي يفسّر في تصورها «مأساة» إفريقيا الشمالية في العهد الوسيط، أو ما بات يعرف بتعبير غُوتْيي «قرون المغارب المظلمة». فحتى شارل أندري جوليان، بعد مارسي وغوتيي وتيراس[1] الذين يتكلمون عن «الكارثة» و«الطوفان» في حق غزو البدو المذكور، فإنه يتحدث عن هجمة هؤلاء الرحل المخربين ويعتبرها أقوى حدث في تاريخ المنطقة الوسيط[2]. وكلهم لا يترددون في اعتبار إقدام عبد المؤمن الموحدي على تهجير الهلاليين من تونس إلى المغرب الأقصى كغلطة عظمى، كانت في تصوّرهم علة انتشار الفوضى البدوية وتعميمها، وبالتالي فشل التمركزات السلطانية والعمران الحضري.

إن نظرية غوتْيِي من حيث النشأة توجد بعض عناصرها مكشوفة أو مضمرة عند مارسي وحتى قبل هذا عند كاريتْ ومِيرْشِيي، لكن بما أنه ذهب بتلك العناصر إلى أقصى حدود الاستغلال الإيديولوجي ذي القصود المبيّتة، فقد سقط في تناقضات ونقائص منطقية أو تاريخية نذكر منها على سبيل التمثيل فقط:

أ ـ إن العرب الرحل عند غوتيي قد دخلوا في العجين البربري كخميرة مفسدة لمّا أن أبادوا الحيوية السكانية والقوة الاقتصادية اللتين راكمتهما بلاد المغرب إبان العهدَيْن القرطاجني والروماني[3]. كل هذا الإثبات وغيره يلقي به غوتيي جزافاً، والحال «أن العهد الوسيط الأول في المغرب، كما يقرّ هو نفسه، عهد غير معروف»[4]. وأما ما نعرفه من وثائق حول الموضوع نفسه، فإنها لا تزكّي أطروحته في شيء، ونعني بها وثائق كنيزة القاهرية التي درسها غوتيي فسجّل على ضوئها: «هناك رسائل من القيروان تشكو من التدهور العام للغرب الإسلامي في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الحادي عشر قبل غزو الحشود البدوية الحجازية بكثير، هذا في حين أنه في بداية القرن ذاته يمكننا قراءة ملاحظات فخورة عن حالة انتعاش القيروانيين».

ب ـ بما أن المغرب الأقصى لا يخدم كثيراً أفكار غوتيي الثابتة ثبوت الهوَس المستديم، فإنه لا يتحدث عنه إلا في فصل قصير حول الأدارسة ليزعم أن قبيلة أُوْرَبَة عِماد

---

(١) انظر هنري تيراس، **تاريخ المغرب**، ج ١، ص ٢٩٥.

(٢) شارل ـ أندري جوليان، **تاريخ إفريقيا الشمالية**، ج ٢، ص ٧٤.

(٣) الفكرة نفسها نقرأها عند جورج مارسي، **العرب في بلاد البربر من القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع عشر**، (الطبعة الفرنسية)، ص ٧٠٢.

(٤) غوتيي، **قرون المغارب المظلمة**، ص ٣٩٨.

دولتهم «فضلة صغيرة» cet humble déchet[1] لمملكة الرومان الطنْجية، ناصروا إدريس الأول دفاعاً عن هويتهم ضد الخوارج العرب والبربر المحيطين بهم؛ كما أنه لا يعود إلى موضوع المغرب إلاّ في خاتمة الكتاب حيث يرى أن الدولة الموحدية ـ وهي أهم إنجاز سلطاني في تاريخ القطر ـ إن هي إلاّ المقابل المتأخر للدولة الفاطمية الكتامية في مطلع العهد الوسيط. ولا يفوته بالمناسبة أن يحمّل الزناتية المعرَّبين مسؤولية كل الويلات، بما فيها التسريع بفقدان الأندلس (!). . .

إن اهتزاز مثل تلك المعالجة يظهر جلياً في كون نمْوذج المغرب الأقصى، وحتى الأوسط، يعطي الدليل المادي على سوء بناء غوتيي كله، وهو المتمثّل في كون مؤسّسي الدول المرابطية والمرينية وعبد الوادية من البربر الرحّل، وهم الصنهاجة اللمْتونيون والزناتيون والزيانيون. وقد كان مارْسي أبعد منه عن الخطأ حين خصّ «العرب في المغرب الأقصى في القرنين الثالث عشر والرابع عشر بفصل مستقل أبان فيه سقوط قبائل رياح وضعف بني سفيان وتحول الخُلط إلى قبيلة «مخزنية» وحتى تكيف مَعْقل السُّوس ودَرْعَة مع الضرورة السياسية وضغوطها. وتلك التغيرات إنما مرجعها إلى أن «إقامة حكم قوي في المغرب الأقصى قد أسكت المزاج المتنطع لهلاليّي التلّ وأحبط نزوعات أمرائهم المتطاولة»[2]. ولو أن مارْسي استخلص عِبَر هذا الإثبات ونتائج فصله المذكور لكان ميله إلى تصحيح أحكامه في عرب إفريقية، حَمَلة «المبدأ التسميمي» toxique، أقرب إلى التحقيق.

ج ـ إن المرء، وهو يقرأ غوتيي، يطلع على يقينه بأن البربر ما أسلموا حقاً ولا تمثّلوا القرآن الكريم ككتاب عربي[3]، لهذا تراه يتعجب من كون أغلب دول المغارب في أول العهد الوسيط كان عجينها لا يختمر إلا بوافد مشرقي: (إدريس الأكبر عند أَوْرَبَة وَلِيلِي، وعبد الرحمن بن رُسْتُم الإباضي عند زناتة تاهَرْت، وعبيد الله الفاطمي عند كتامة إفريقية)؛ أما تيراس، وبالروح عينها، فيرى في إقدام صالح وحامِيم من بَرْغواطَة وغُمَارة على كتابة قرآنَيْن منحولين دليلاً قوياً على «تعلّق المغاربة بلهجاتهم الأصلية ونفورهم الغريزي من لغة

---

(١) انظر س. د. غويتن Goitein، «تونس القرن الحادي عشر» في دراسات استشراقية مهداة إلى ليفي بروفنسال، ج ٢، ص ٥٦٩؛ وكذلك دراسات في التاريخ الإسلامي (بالانجليزية)، الفصل ١٤.

(٢) غوتيي، قرون المغارب المظلمة، ص ٢٨٨.

(٣) مارسي، العرب في بلاد البربر. . .، ص ٣٤٦.

(٤) المرجع نفسه.

آتية من المشرق»[1]. وعن عبد المؤمن الموحدي يقول متأسفاً بأن شعور انتمائه الإسلامي كان أقوى من شعوره ببربريته[2].. إلخ.

والغريب أن يتمّ عند هذين المؤرِّخين وغيرهما استصغار كون الدول البربرية قامت على أساس دعوة إصلاحية أو عقيدة مذهبية باسم الدين الإسلامي، كما تؤرخ لذلك أمّهات الوثائق والمراجع.

د ـ أهْمل غوتيي وآخرون مفهوماً في علم ابن خلدون النظري ليس أقل مركزية من مفهوم عصبية القرابة والدم، ألا وهو عصبية الولاء أو الاصطناع، الذي يبرز ويطغى ما إن تمّر الدولة من طور الظفر بالمُلك إلى طور الاستبداد. ولو استحضروه في مقاماته المخصوصة لفهموا أن سعي المعزّ الزِّيري إلى استمالة قبائل رياح من الهلاليين إنما كان «للاستغلاظ» على بني قومه من الصنهاجة، كما أسلفنا؛ ولو استحضروه لأدركوا أن إقدام عبد المؤمن الگومي على تهجير قبائل من بني هلال من إفريقية إلى المغرب إنما يفسّره جنوحه إلى تعزيز تفرده بالمُلك ضداً على عصبية المَصامِدة التي لم يكن منتسباً إليها، هذا بالإضافة إلى رغبته في إبعادهم عن فرص الاستهواء النورماندي وفي استعمالهم في إعداد حملته على الأندلس...

وكما أهمل أولئك الدارسون مفهوم عصبية الولاء، فإنهم سكتوا أيضاً عن نصيب المجاعات والطواعين الدورية في مصاعب المغرب الوسيط، إنْ على الصعيد السكاني والاقتصادي أو على الصعيد الاجتماعي والنفسي. هذا مع أن ابن خلدون نفسه يخصّص للموضوع في المقدمة فصلاً ومقاطع سنحلّلها في مقامها[3].

مغالية وغير مجدية في مجملها تلك الأدبيات الاستعمارية التي تجتهد في تبرير مسؤولية الهلاليين التاريخية والتركيز المفرط على آثار غزوهم التخريبية، ذلك «لأن من السذاجة ـ كما يسجل بحق جاك بيرك ـ أن نستمر من دون ملل في تكرار القول، كما فعل كثيرون من أكبر العلماء، بدور الهلاليين، والموازنة بين المصامدة والصنهاجة والزناتة»[4]. فإذا كانت نخب الاقتصاد والفكر الحضرية، التي ينتمي إليها ابن خلدون، قد وجدت في تأثيم الأعراب ذرائع ومخارج لوعيها السيىء، فإن المؤرّخين الاستعماريين قد استغلّوا هذا

---

(١) تيراس، تاريخ المغرب، ج ١، ص ٢٠٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٩٩.
(٣) المقدمة، ص ٤٢ ـ ٤٣.
(٤) انظر مقالته بالفرنسية «مائة وخمس وعشرون سنة من سوسيولوجيا المغارب»، ص ٣١٥.

التأثيم إلى أقصى الحدود، وذلك من أجل تزويد الاستيطان الاستعماري بالشرعية وعرض هذا الحدث من داخل لحظات التاريخ المغربي المتأزمة كبديل ضروري بقدر ما هو معقول لعهود بربرية ـ عربية قامت في عرف أولئك المؤرّخين على «تسلسل إفلاسات خاصة، تمخّض عنها الإفلاس الشامل le fiasco total»[1].

إن غوتيي يفصح بنفسه عن بيت القصيد في مؤلفه المذكور حين ينظر، غير مكترث بالفوارق السارية عالمياً بين التاريخ وهو في طور المخاض التكويني والتاريخ وقد أدّت سيرورته المديدة إلى تشكيل قوميات قطرية وهويّات حضارية، فيقول: «حتى إن ذهبنا بعيداً في الماضي، فلا نجد إلاّ شلالاً متواتراً من الهيمنات الأجنبية: الفرنسيون خلفوا الأتراك الذين خلفوا العرب، وهؤلاء أتوا بعد البيزنطيين الذين خلفوا الوندال، وهؤلاء حلّوا محل الرومان الذين خلفوا القرطاجنيين. ولاحظوا أن الغازي، كيفما كان، يبقى سيد المغرب إلى أن يطرده الغازي الجديد خليفته. أما السكان الأصليون فلم يستطيعوا أبداً طرد سيدهم»[2].

خارج التأثيم الحضري للبدو، وبعيداً عن التأويل الاستعماري، أي خارج كل الأهواء والتهافتات، يتوجب الآن فهم الظاهرة البدوية تاريخياً، وهي التي يغلب الظن أنها، رغم غياب معطياتها الكمية الدقيقة، قد ساهمت في تشكّل المغارب سكانياً واقتصادياً، وأبانت عن حيويتها وكذلك وبالضرورة عن عنفها. وعليه فالسؤال هو: من أي قوة وأي صحة كانت قبائل البدو تستمدّ سلطتها؟

إن البدوي، المتعوّد على التنقل بين الأمكنة والمجالات وعلى نظام غذائي قاسٍ بدائي (قد يشمل حتى العلهز والجراد وجلود الثعابين)، هذا البدوي كان متمتعاً بصحة صلبة تتوافق وصيدلية الأعشاب الطبيعية، وتهبه بالتالي حيوية فائضة تجد فرص اعتمالها وتصريفها في المجالات والمدن التي تتهاوى في مظاهر الدعة والاستقرار وتتحول المعدة فيها إلى «بيت الداء».

إن النظام الغذائي المتقشف للبدو يظهر وكأنه يفرض عليهم ضرباً من الزهد الثقافي، لا سيما وأنهم مضطرون إلى الانتجاع والترحال، وبالتالي إلى جهل كل علامات الاستيطان التي من أهمّها الكتابة والمنزل الحجري. وهذا ما يشير إليه ابن خلدون مسجلاً: «لكن بعد عهدهم بالسياسة لما نسوا الدين فرجعوا إلى أصلهم من البداوة، وقد يحصل لهم في بعض

(١) إ. ف. غوتيي، قرون المغارب المظلمة، ص ٢٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٤. وانظر مؤلّفنا، الاستشراق في أفق انسداده، ص ٣١ ـ ٣٤.

الأحيان غلب على الدول المستضعفة كما في المغرب لهذا العهد، فلا يكون مآله وغايته إلا تخريب ما يستولون عليه من العمران كما قدمناه» (مة ١٩١). وبالفعل فالبدو الرحّل المفتقرون إلى ذاكرة ثقافية لحساب ذاكرة مكانية، كانوا منقادين في منطق السياسة والمؤسسات السائدة إلى أن يتحوّلوا إلى ناشرين لمعالم النسيان وسالبين عنيفين لمعنى التاريخ و«الحضارة».

كل شيء إذن كان يهيىء أولئك البدو لاكتساب قوة قتالية فعلية، تقوم أساساً من جهة على سرعة حركة الفئات المحاربة وتقنية الكرّ والفرّ، ومن جهة أخرى على قوة ذاكرتهم التي بفضلها يضبطون طرق العالم الصحراوي والأمكنة والآبار والمواقع النافعة وكل ما يتعلّق به مصير المعارك. وهكذا، فعندما يلتقي جمعان متساويان في القوة والعدد، فإن «الحيّ المتبدي يكون أغلب وأقدر عليه» (مة ١٧٣). وإذن فالغلبة أو الكلمة الحسم هي للأكثر رسوخاً في البداوة، غير أن من لهم هذا الرسوخ تسبقهم دوماً شهرتهم كمخرِّبين ومصحِّرين. ومعهم، كما يُظن، ليس القفر وحده الذي يكبر، وإنما أيضاً سلطان الندرة والاختلال. وفعلاً، هل كان لهم، وهم يطوفون بالحقول الخصبة، أن يحلموا بشيء آخر غير تسخيرها لحاجاتهم الضرورية مقابل عرض سلام ـ قصير أو مديد حسب الظروف القائمة ـ أو عرض حماية ضد متربصين آخرين؟ وإجمالاً، إن الحرب التي كانوا يمارسونها ضد البلاد والعباد لهي في الجوهر حرب وقائية لا تفسّر تطرفاتها ما سُمِّي بطبيعتهم الشريرة بقدر ما يفسّرها اهتمامهم الدائم بالاحتماء ضد اعتداءات الغير وقساوة نظام الندرة. ألم يكن من حقهم ممارسة الاحتياط والتوقي؟ ولعلّ هذا هو السؤال الذي يجدر بنا طرحه حتى لا نكرر القول مع روبير برانشفيك: «إن سرعة انضوائهم لم يكن يوازيها للأسف الشديد إلا استعجالهم الهرب أو الخيانة»[1]. فمثل هذه السلوكات، التي لا تُفسَّر إلا بالسياق السوسيولوجي العام وليس بنوع من الغرائز الفطرية، كانت متبناة من طرف أولئك الأعراب لاتقاء تقلّبات طباع أناس العصر والنزوع الإقطاعي في علائقهم السياسية ـ الاجتماعية؛ أما مطالبة البدو الرحل بتشريف قيم الوفاء والغيرة «الوطنية»، وهم محتكّون بمجتمع يعيش هو نفسه انتكاساً أخلاقياً وحضارياً، فذلك مجرد ترجٍّ متعالٍ ليس غير.

لعل القول الحق هو أن أولئك المخرّبين للعمران يرجع إليهم، على الأقل، الفضل في إبراز هشاشة دوائره وضعف نسائجه، أي أنهم المشخّصون لنقائص الحضارة والمستفيدون إلى حد ما من أورامها... إلا أن هؤلاء السالبين كانوا يحملون أيضاً بذور

---

(١) روبير برانشفيك، **بلاد البربر الشرقية**، ج ٢، ص ٧٨.

نفيهم. فإذا كان بنو عامر والسويد مثلاً متغلبين على البلاد، فذلك، كما يلاحظ المازوني، لضعف السلطان أو كما يدقّق المعيار: «لأن أحكام السلطان أو نائبه لا تنالهم بل ضعُف عن مقاومتهم، فضلاً عن ردعهم. بل إنما يداريهم بالأعطية والإنعام»[1]. وبالتالي فيكفي أن ينهض السلطان في التمكّن السياسي والعسكري ويكون له شأو حتى تدخل القبائل البدو في حبال الموالاة وتخضع للتجزيء والصدام بين بعضها بعضاً.

علاوة على تقلّبات علائق القوى التي كان البدو ينضوون تحتها، كأي مجموعة بشرية أخرى، فإن الأخطار التي ظلت تتهددهم ـ وتأكّدت في تطوّرهم ـ كانت قائمة في اضطرارهم إلى الاستقرار وممارسة الزراعة أو ضروب التجارة الصغرى. وإذن ففي القرى أو المدن ينتهي البدوي متألماً إلى دفن طاقاته الحيوية وصفاته القتالية. فمن فارس سيّدٍ على التلال والمنخفضات، ها هو يتحوّل إلى فلاح مرتبط بالأرض أو تاجر مضارب خاضع للعقود وقوانين الأسواق. وفي الحالتين معاً يصير غارماً ذليلاً وموضوعاً هو أيضاً تحت «التحكّم واليد العالية» (مة ٤٩٤).

مع التراجع النسبي لبداوة الترحال، كان بإمكان البلاد أن تنتعش تجارياً وتسترجع طاقاتها الإنتاجية، خصوصاً في المجال الزراعي. غير أن هذا الاحتمال سرعان ما انسحق تحت وطأة القهر الجبائي والتسلّط العسكري اللذين يؤديان دائماً إلى انحلال بل هجران الأنشطة الفلاحية والتجارية. وهكذا ضاعت تلك الفرصة في سريان اللامعقول الذي استمر في إدارة حياة البلاد السياسية وإثارة إجهاضات متتالية، أبرزها فشل الانتعاش الزراعي والإقامة المنتجة. وهكذا فكل أزمة سياسية واقتصادية صار يعقبها مستقبلاً رجوع محتوم إلى أشكال من حياة الترحال الموسومة بالفقر والتردّي.

إن ابن خلدون لم يعرف البدو المشرّدين أو المتحوّلين إلى مجرد حمّالين وحرّاس القوافل. وبالتأكيد لم يكن ليتصور مآلهم هذا بعد أن عرف معاصريه منهم شهاماً صناديد. وإذن فحتى القرن التاسع الهجري على الأقل، كما تدل على ذلك أدبياتنا التاريخية والفقهية، كان أعراب ابن خلدون لا يزالون ـ بنوع من التفاوت ـ محتفظين بأعدادهم، وإلى حد ما بخاصياتهم التماسكية والقتالية.

٢ ـ ٢ ـ نازلة الطاعون الأعظم:

لوحة ابن خلدون تقول: «هذا إلى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة

---

(١) الونشريسي، **المعيار**، ج ٦، ص ١٥٣؛ أما ابن خلدون فيكتب: «وأما البسائط فمتى اقتدروا عليها [أي العرب] بفقدان الحامية وضعف الدولة فهي نهب لهم وطعمة لأكلهم يرددون عليها الغارة والنهب والزحف لسهولها عليهم إلى أن يصبح أهلها مغلبين لهم. . .» (مة ١٨٦).

الثانية من الطاعون الجارف، الذي تحيّف بأهل الجيل؛ وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن. وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض، فبادر بالإجابة، والله وارث الأرض ومن عليها» (مة ٤٢ ـ ٤٣).

وإذن، في مدار القلاقل البدوية وجو القهر وانعدام الأمن، أتت كارثة لتضرب بلدان المغرب وتساهم بقوة في انتكاس عمرانه؛ إنها كارثة الطاعون العالمية لمنتصف القرن الرابع عشر الميلادي، التي لم يخلف مؤرّخونا وكتّابنا عنها إلا نصوصاً معدودة تنقصها الدقة في الغالب الأعم.

على عكس اللامبالاة التقليدية بالتواريخ التي يشاطرها مع المدونين الوسطويين من العرب والأوروبيين، فإن ابن خلدون يهتمّ هنا بتاريخ ذلك الحدث الذي كثيراً ما يرفقه بذكر الخطرالأعرابي القائم، إذ يكتب: «ثم كانت واقعة العرب على السلطان [أبي الحسن المريني] بالقيروان، في فاتحة تسع وأربعين [٧٤٩هـ/١٣٤٩م] (. . .) ثم جاء الطاعون الجارف فطوى البساط بما فيه»[١]. وهذا معناه أن الحدث كان حقاً قوي التأثير على الذاكرة الفردية والجماعية.

عموماً، ما نعلمه من دراسات كثيرة أن وباء الطاعون، الذي سماه معاصروه بأسماء شتى، منها «المرض الوافد»، كان مأتاه من آسيا الوسطى، بلاد قبائل المغول والخان الأكبر، حيث أفرزته الحروب المدمرة وتراكم الجيف بدءاً من العقد الرابع للقرن السابع[٢]. وقد عملت على انتشاره في أوروبا فالمشرق وبلاد المغرب الرياح وكذلك القوافل التجارية، خصوصاً منها البحرية المتنقلة عبر الموانىء، حيث تفرغ سلعها ومعها الجرذان الحاملة لجراثيم الداء والعدوى.

وما نعلمه أيضاً هو أن ذلك الوباء قد اكتسى في المنطقة التي تهمّنا، كما الشأن في باقي مناطق سريانه، كل صفات الظاهرة الكلّية، المنسحبة على المجتمع برمته: سكانياً

(١) **التعريف**، ص ٢٧. وفي المصدر نفسه يقول صاحبنا عن جماعة معلميه من تونس: «ثم درجوا كلهم في الطاعون الجارف» (ص ١٩)، وفي صفحة أخرى: «إلى أن كان الطاعون الجارف، وذهب الأعيان والصدور وجميع المشيخة، وهلك أبواي رحمهما الله» (ص ٥٥).

(٢) انظر ابن الخطيب، **مقنعة السائل عن المرض الهائل**، ص ١١ ـ ١٢. يشير إلى هذه الرسالة الكاتب جيوفاني بوكاشيو (ت ١٣٧٥م) في بداية روايته **الديكامرون**.

(انهيار أعداده بفعل الموتان)، واقتصادياً (تقلص الزراعة والصنائع وأزمة اليد العاملة وتدهور المخزون النقدي وضرب السكة)، وسياسياً (فشل مشروع توحيد بلدان المغرب وحكمها من مركز واحد)، واجتماعياً وثقافياً (تأجج التمايز الطبقي وتنامي التصوف الشعبي والذهاب إلى الحج). . إلخ. وقد لا نخطىء الصواب إن تلمّسنا آثار الطاعون النفسية بين علماء العصر ومفكّريه، أو فسّرنا به إلى حد ما تشاؤمية ابن خلدون أو نظريته الدائرية للتاريخ[١].

حسب علمنا، ليس في كتاباتنا ووثائقنا أي سجل مواصفات طبية أو إجراءات قانونية يكون هدفها التصدي لمضاعفات الوباء الاجتماعية والاقتصادية، والحفاظ على توازن حيوي في البلاد. فهل لأن الدول المغاربية، خلافاً للدول الأوروبية وحتى للجارة الإسبانية[٢]، كانت عاجزة عن التدخل لوقف انتشار الوباء، نظراً لأنه، كما يسجل ابن خلدون، لا يتفشى إلا في طور هرم الدولة ودخولها مرحلة الهدم والتلاشي، إنْ في مجال الإدارة والقرار أو على صعيد الطاقات والثروات؟ الغالب على الظن هو هذا بالذات، مما يؤكد ثابت القطيعة التاريخية بين الدولة ومجتمع الأهالي والسكان؛ وبالتالي فإننا نظل مفتقرين إلى أي مصدر إخباري رسمي عن جسامة الحدث وامتداده في الزمان والمكان. أما من جانب التاريخ التقليدي، فلسنا أوفر حظاً، إذ الإشارات الإحصائية القليلة، التي يصعب التحقّق منها، واللوحات الوصفية المشوبة في الغالب باعتبارات ونقاشات فقهية خارج الغرض، كلها تدفعنا إلى تعويض نقائصها بنشاط افتراضي وتقريبي في مستوى المأساة.

عموماً، ما هو في حكم المؤكّد أن الانهيار الديموغرافي الملحوظ، الناتج عن الطاعون،

---

(١) حتى محمد القبلي يقر بتلك العلاقة، رغم أنه يتخذ علاقة فاترة مع ابن خلدون المفكِّر، وإنْ كان ينهل من مادته وأخباره. انظر مؤلفه **المجتمع والسلطة والدين في مغرب آخر العهد الوسيط**، (الطبعة الفرنسية)، ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٢) انظر مثلاً عمل السيدة لوبيز دي مينيزس، **وثائق حول الطاعون الأسود في ضيعات تاج أراغونا**، (سرقسطة، ١٩٥٦)؛ فقد مكنها استثمارها لهذه الوثائق من النظر في ظهور وسريان الوباء وفي ردود أفعال الدولة قبل الكارثة وخلالها وبعدها، كما في غلاء الأسعار والأجور وفي الإخلاء السكاني للمدن والأرياف، وكذلك في حالات التفكّك الإداري، وكل هذه المظاهر تعكسها أو تعبّر عنها المراسيم الخمسة والخمسون لبيدرو Pédro le cérémonieux . . . ويمكن كذلك الاطلاع على حالة إسبانيا، وإلى حد ما غرناطة الإسلامية في دراسة شارل فرليدن، «الطاعون الأكبر لسنة ١٣٤٨»، في *Revue belge de philologie et d'histoire*، ج XVII عدد ١ ـ ٢، ١٩٣٨؛ والباحث الذي يريد أن يغني تحليل تلك الظاهرة يقيم دراسته أساساً على جرد القرارات والإجراءات الإدارية الساعية إلى تطويق الوباء. . . أما عن مملكة غرناطة، فإنه لا يشفي غليلنا بحيث لا يتعدى الاعتماد على ابن الخطيب وخصوصاً ابن خاتمة.

لم يضرب بقوة إلا الأحياء الفقيرة، كما يسجّل ذلك ابن خاتمة عن الأندلس وشمال إفريقيا، مؤكّداً عامل التفاوت الطبقي أمام الموت. فتونس مثلاً، حسب هذا المؤلِّف، قد بلغ عدد ضحاياها في يوم واحد ١٢٠٢، وتلمسان ٧٠٠، وبلنسيا وميوركا على التتالي ١٥٠٠ و١٢٥٣[(١)]. وإن كانت الطواعين كالمجاعات «في الضعفاء وأهل الشظف أفتك»، فبسبب «تعفن الهواء ـ كما يكتب لسان الدين بن الخطيب ـ وضيق المساكن والتراكم وسوء التدبير وعدم التحفظ لفشو الجهل وعدم العلم بهذه الأمور في طبقات اللفيف»[(٢)]، وهم من يسميهم هذا المؤلّف بـ «المستعدين» وأهل «الاستعداد» لتلقي المرض بفعل العوامل المذكورة، إضافةً إلى قلة التغذية وسوئها والتضرر من دوران المجاعات. أما الأغنياء وذوو اليسر فلا يتعرّضون في أرواحهم لحصاد «المرض الهائل» إلا بنسبة أقل، وذلك بفضل تحفظهم أو التجائهم إلى دورهم وضياعهم في البوادي، بعيداً عن مجاورة المصابين. غير أن آثار الحدث السلبية عليهم تتمثّل في انتقاص مداخيلهم الفلاحية والعقارية، بفعل تقلّص طلبات السوق وغلاء اليد العاملة الناجية.

إن ابن خلدون، وعلى نقيض النظرة المالتوسية اللاحقة، كان يشرط الرخاء الاقتصادي في بلاد ما بنموها السكاني والعمراني، ولذا كان لزاماً عليه الإقرار بأن البلاد المعرّضة للطواعين لا يمكن إلاّ أن تنعدم فيها الأرزاق والنشاطات المربحة وتستحيل سياسة الخدمات والأشغال العامة. . .

ما هي المواقف التي كان أهل النظر والفكر يتخذونها أمام الطاعون وأمام الموت؟

الطاعون كما نعلم صنفان: خرّاجي ورئوي. فالأول تظهر أعراضه أوراماً ودماميل على العقد اللمفوية (وهي نوع من الكريات البيضاء)، وذلك بالأخصّ خلف الأذنين والأبطين والأربيتين، وتتراوح نسبة موتانه المائوية، حسب مؤرِّخي الوباء، بين ستين وتسعين؛ أما الثاني فهو الواقع في الرئتين مباشرة (وكل آلات التنفس) والمؤدي حتماً إلى الموت الأكيد والسريع. وهذا التمييز، الوارد عند ابن الخطيب وابن خلدون[(٣)]، كان يجعل المواقف تنقسم أو تتأرجح بين التدبير الطبي والمواساة الدينية.

أ ـ الموقف الطبي: في مخطوط لابن الخطيب نقرأ: «والطواعين بعلاج الحمى الوبائية وتبريد الورم بأسفنجة مغموسة في ماء وخل ابتداءً، وفي الانتهاء يشرط ويسيل ما

(١) انظر ابن خاتمة، «تحصيل غرض القاصد في المرض الوافد»، ص ٣٠ ـ ٨١.

(٢) ابن الخطيب، مقنعة السائل، ص ١١ ـ ١٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٦؛ المقدمة، ص ٣٧٦.

فيه». ولكن مُقتَرِح هذه الطريقة بين طرق أخرى تخفّف من آلام المصاب يعترف هو نفسه قائلاً: «والطواعين أورام حادة وبائية فتّاكة»[١].

غير أن ما انعقد عليه إجماع الأطباء ومن رأى مثلهم أن الطب في جميع الأحوال نعمة من عند الله[٢]، هو أن للإنسان في باب التحفّظ والوقاية استطاعة، وبالتالي أن على «المسلم العاقل» واجب الأخذ بنصائحهم التي تدور إجمالاً حول إصلاح الهواء بتبخير مواد تقلل من فساده، وإصلاح الأجسام بالأغذية المناسبة والمساكن بالتهوية[٣]. وقد نضيف نصح ابن خلدون بالرياضة، بما أنه يشكو من كونها «مفقودة لأهل الأمصار إذ هم في الغالب وادعون ساكنون لا تأخذ منهم الرياضة شيئاً ولا تؤثر فيهم أثراً، فكان وقوع الأمراض كثيراً في المدن والأمصار» (مة ٥٢٣). وأما طرق أخرى كتخفيف الدم بفصد العروق والحجامة، فقد حصل فيها خلاف بين المهتمين، كذلك الخلاف الذي أورده ابن منظور بين ابن خاتمة (وهو النكتة في حفظ الصحة عند حلول هذا الحادث) والشقوري (العالم في الطب الماهر فيه)، ثم قدّم في شأنه حلاً توفيقياً قال فيه: «فالذي ترجح عندي أن إخراج الدم محمود [كما يذهب ابن خاتمة]. لكن لا بد من مراعاة ما قاله الشقوري بأن يكون ذلك بمشورة طبيب عارف ماهر ناصح، ولا بد أن يعمل نظره ويجتهد وسعه»[٤].

تلك كانت حيل الطب لذلك العهد من أجل تخفيف الآلام وسن طرق الوقاية والتحفّظ، وهي بالطبع قاصرة، وما كان لها أن تكون غير ذلك، بحكم أن المضادات الحيوية لم تكن مكتشفة بعد، بحيث إن نسبة الموتى بالطاعون في مطلع قرننا العشرين هذا بقيت حتى في أوروبا قريبة من نسبته في عالم منتصف القرن الرابع عشر الميلادي[٥].

---

(١) راجع: كتاب عمل من طب لمن حب، (مخطوط) منسوب لابن الخطيب، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣، ولا يظهر أن فرليدن أو أحد من دارسينا يستعين بالباب المخصوص في هذا المخطوط، الذي يذكره لوسيان لوكليرك في **تاريخ الطب العربي**، ج ٢، ص ٢٨٧.

(٢) انظر مخطوط الشقوري النصيحة: «الطب نعمة من عند الله ورحمة أجراها لعباده على يدي من شاء من عباده، كما أجرى المسببات على أسبابها وخلقها عندها» (ص ٢٧).

(٣) ابن الخطيب، **مقنعة السائل**، ص ٢ ـ ٣؛ ابن خلدون، **المقدمة** ٣٧٦ ـ ٣٧٧؛ الشقوري، **النصيحة**، ص ٢٧ ـ ٢٨؛ ابن هيدور، **المقالة الحكمية في الأمراض الوبائية**، ص ٤٥ ـ ٤٦؛ ابن منظور، **وصية الناصح الأود في التحفظ من المرض الوافد**، ص ١٠ ـ ١١؛ (مخطوطات هؤلاء الكتاب الثلاثة موجودة في ملكية المؤرخ المغربي د. محمد المنوني).

(٤) **وصية الناصح الأود**، ص ١٧.

(٥) انظر اليزابيت كاربنتيي، «حول الطاعون الأسود: مجاعات وأوبئة في تاريخ القرن الرابع عشر»، ص ١٠٧٠ ـ ١٠٧١.

ب ـ **الموقف الفقهي**: أمام العجز الطبي والصيدلي، وبما أن شرّ المرض مطلق ولا علاج له، فلا يبقى للمؤمن من سلاح، في عرف رجال الدين، سوى الدعاء وقراءة القرآن (خصوصاً منه سورة نوح)، وكذلك التحفّظ منه بالتختم بالياقوت (كما ينسب إلى أرسطو) ورسم بعض أسماء الله الحسنى (يا حليم يا رحيم يا حنّان يا حكيم..) على الخاتم أو على رأس المريض المحلوق[1]. لكن من الفقهاء من ذهبوا أبعد من هذا، فطعنوا في الأطباء ونفوا العدوى، أو ذهبوا إلى القول بالشهادة كعلاج جذري إطلاقي، حتى إنهم سنّوا أن كل مريض يسلم روحه يموت شهيداً في سبيل الله[2]. وقد لخّص هذه المواقف وانحاز لها جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ/ ١٥٠٥م) في مخطوطه **كتاب ما رواه الواعون في أخبار الطاعون**، ويقصد بالواعين المحدِّثين والفقهاء، وبالذات هؤلاء الذين قالوا «ببطلان قول الأطباء أن الطاعون مادة سمية تحدث ورماً قتالاً، وأن سببه فساد جوهر الهواء. وقد أبطل ابن القيم في **الهدى** [حسب المؤلف] قول الأطباء هذا بوجوه، منها وقوعه في أعدل الفصول وفي أصح البلاد هواء وأطيبها، ومنها لو كان من الهواء لعمّ الناس والحيوان»[3]. وفي باب نفي العدوى يسجل السيوطي: «الطاعون يأتي على غير قياس ولا تجربة ولا انتظام [...]. وهذا الطاعون أعيى الأطباء دواؤه، حتى سلم حذاقهم أن لا مداوي له ولا دافع له إلا الذي خلقه وقدّره. قال ابن حجر في **شرح البخاري** والذي أوجب الأطباء أن يقولوا ما قالوا أن معرفة كونه وخز الجن إنما يدرك بالتدقيق وليس للعقل فيه مجال. ولما لم يكن عندهم في ذلك من توفيق رأوا أن أقرب ما يقال فيه إنه من فساد جوهر الهواء»[4]. وتتعرّض المخطوطة لسبب وقوع الطاعون فيراه صاحبها في الفاحشة والزنى المستلزمين لوخز الجن لمرتكبيهما[5]. أما من كان بريئاً منهما ومات مطعوناً فقد مات شهيداً.. إلخ.

لعل أحسن رد على تلك المواقف الفقهية المعادية للطب نجده عند ابن الخطيب في **مقنعة السائل** ـ مما يدل على أن سجالاً حول الموضوع كان قائماً في بلاده وعهده ـ، وهو

---

(١) انظر ما يرويه ابن هيدور، **المقالة الحكمية**..، ص ٤١ ـ ٤٣؛ الشقوري، **النصيحة**، ص ٣٢ ـ ٣٣؛ ابن منظور، **وصية الناصح**..، ص ٢٠.

(٢) انظر مثلاً عمر المالقي «مقالة في أمر الوباء»، واردة في **أزهار الرياض للمقري**»، ج ١، ص ١٣٢؛ وكذلك من جهة المشرق ابن حجر العسقلاني، **بذل الماعون في فوائد الطاعون**، (مخطوط)؛ انظر كذلك دراسة ج. سوبلي Sublet، «الطاعون الأسود على محك الفقه» (بالفرنسية).

(٣) السيوطي، **كتاب ما رواه الواعون في أخبار الطاعون**، ص ١٧٤.

(٤) **المصدر نفسه**، ص ١٧٥.

(٥) «وتتمة ذلك أن الزنى لما كان غالباً يقع في السر سلّط الله عليهم داءً يقتلهم سراً من حيث لا يرون» (**المصدر نفسه**، ص ١٧٨).

رد مستند بالأساس إلى العقل والتجربة كما يتضح من سياقه وعباراته: «فإن قيل كيف نسلم دعوى العدوى وقد ورد الشرع بنفي ذلك، قلنا وقد ثبت وجود العدوى بالتجربة والاستقراء والحس والمشاهدة والأخبار المتواترة، وهذه مواد البرهان [. . .]. ومن الأصول التي لا تجهل أن الدليل السمعي إذا عارضه الحسّ والمشاهدة لزم تأويله. والحق في هذا تأويله بما ذهب إليه طائفة ممن أثبت القول بالعدوى. وفي الشرع مؤنسات كقوله لا يورد ممرض على مصح [. . .] وبالجملة فالتصامم عن مثل هذا الاستدلال زعارة وتصاقر على الله واسترخاص لنفوس المسلمين. . .»[1].

في باب النظر الشمولي لعلل الوباء ومسبباته الأولى، يظهر أن مردها ليس إلى عفن الهواء وحده. فتيمور المغولي، أحد كبار الغزاة في العصر الوسيط، يعترف في مذكراته بالعلِّية السياسية لما ينسب عادة إلى الكوارث الطبيعية، فيقول: «لقد عملت على الإمساك عن الابتزاز والقهر، إذ إنّي لا أجهل أن هذه جرائم تنتج المجاعات وشتى الأهوال التي تحصد أجناساً كاملة»[2]. وعلى سبيل المثال، إن الضغط الجبائي اللامشروع، الذي يطال المزارعين خصوصاً، يكون على الإجمال سبباً في انخفاض أو زوال أنشطتهم، مما يتأدى عنه، بصفة أو بأخرى، ظهور المجاعات والطواعين. وعلى أي حال، فالطاعون الذي نحن بصدده، كظاهرة كلّية، تكشف حقاً، على الصعيد المغاربي، أن علله لا توجد في تعفن الهواء وحده، وإنما أيضاً في الجو السياسي القاهر المتصدّع، كما يقرّ ابن خلدون في غير ما موضع: «وأما كثرة الموتان فلها أسباب من كثرة المجاعات كما ذكرنا أو كثرة الفتن لاختلال الدولة، فيكثر الهرج والقتل أو وقوع الوباء» (مة ٣٧٦)؛ وكذلك الشأن عند ابن هيدور وغيره ممن يربط الطاعون بالغلاء والفتن[3].

أخيراً، من باب تاريخ الطواعين المقارن، وهو بحاجة إلى الإغناء والتطوير، يمكن

---

(١) **مقنعة السائل**، ص ٧ ـ ٨. قريباً من هذه النزعة العقلية نقرأ للشقوري أفكاراً كهذه: «وعلى أهل الدين والعقل ممن أسند إليه أمر من أمور المسلمين أن يمنع أهل الجهل والإقدام من مضرة المسلمين بإعطاء الأدوية دون مشورة الأطباء واستعمال الفصد كذلك بأن يتلف لا لمعنى [. . .] وأما التنبيه فقد نص جماعة من الحكماء المهرة حسبما أحكمته التجربة وشهد له القياس على أنه إذا سقطت شهوة الغذاء في مرض الوباء جبر المريض على الأكل، فإن أكثر من يتشجع ويأكل قسراً يفيق من مرضه، فلا بد من جبرهم على الأكل» (**النصيحة**، ص ٣٢).

(٢) انظر: **تيمورلنك** *Tamerlan* لمارسيل بريون وآخرين، (الطبعة الفرنسية)، ص ٢٤٤.

(٣) «وهذا الوباء ـ يكتب ابن هيدور ـ لازم من لوازم الغلاء كما أن الغلاء لازم من لوازم الفتنة الدائمة [. . .] وإذا كان الغلاء طال واشتدت أسبابه لزم عنه الوباء، وهذا علم صحيح وقانون مطرد لا يحتاج فيه إلى تعديل ولا نظر في النجوم (**المقالة الحكمية**. . .، ص ٤٠). تجدر الإشارة إلى أن لابن هيدور مخطوطة أخرى حول ما يسمّيه بالوباء الثاني، هي: **رسالة في ماهية المرض الوبائي** (٧٦٤هـ/ ١٣٧٣م).

أن نسجّل على الأقل حالتين:

أ ـ في وصف ثوسيديد للطاعون في أثينا(loimos ، كوليرا أو حمى تيفية؟) إبان أوج فداحته (٤٣٠ ـ ٤٢٩ق.م.)، تظهر حقاً خصوصيات ردود فعل المجتمع ذي الآلهة المتعددة، كالمجتمع الأثيني في ذلك العهد. ومنها على وجه التحديد تلك التي يفرزها الشعور الحادّ بلاجدوى الطب والمعابد ووسطاء الوحي في رفع الوباء أو حتى التخفيف منه، أي من جهة الاستهتار بالألوهية والقيم والأعراف، ومن جهة أخرى متابعة البحث عن الغوص في الملذات المحسوسة اللامضبوطة. ومما كان يزيد الوضع شؤماً أن أثينا آنذاك كانت تعاني من حصار البلوبونيزيين بزعامة اسبرطة[١]. . . وطبعاً، لا يبدو ـ على الأقل من وثائقنا ـ أن أياً من ردود الفعل تلك كان يسري بين فئات المصابين في المجتمعات الإسلامية.

ب ـ من بين الدراسات الحديثة عن الأوبئة في أوروبا القرن الماضي، يمكن الإشارة إلى بحث ر. باشريل في كوليرا ١٨٣٦، «الكراهية الطبقية في زمن الوباء»[٢]. فمن خلاصاته أن الأغنياء كانوا يحمّلون الفقراء مسؤولية الوباء، والفقراء يتّهمون الأغنياء والحكومة، والأغنياء والفقراء معاً يطعنون في الأطباء. كما أن المصابين كانوا يتظاهرون في أحياء النبلاء والبورجوازيين مطالبين بموتهم ونيلهم حظّهم من الوباء. وفي هذه الأجواء المشحونة بالبغضاء، كان اليهود يُنظر إليهم كمسمّمين للآبار والسواقي وبالتالي كرؤوس البلاء. . . أما جنوب البحر المتوسطي، فلا يبدو أن مثل تلك الظواهر تشير إلى وجودها وثائقنا. فالأوبئة في بلاد الإسلام كان الخاصة من مؤرّخين وأطباء يعدّدون مأتاها وزمانها، كما هي الحال في جلّ الكتابات التي أشرنا إليها أعلاه. في حين كان عامة الفقهاء يشيعون بين الناس فكرة أن الأوبئة وغيرها من الكوارث امتحانٌ لا مناص منه وقدرٌ من الله لا ينفع الفرار منه.. إلخ. ولعلّ كل هذه العوامل مشتركة هي التي تفسّر شروط إمكان اللوحة الرائعة المؤثرة في **رحلة ابن بطوطة** عن الطاعون الذي نحن بصدده: «[. . .] ثم اجتمع الأمراء والشرفاء والقضاة والفقهاء وسائر الطبقات على اختلافها في الجامع حتى غصّ بهم، وباتوا ليلة الجمعة ما بين مصلٍ وذاكرٍ وداعٍ، ثم صلّوا الصبح وخرجوا جميعاً على أقدامهم وبأيديهم المصاحف والأمراء حفاة، وخرجَ أهل البلاد ذكوراً وإناثاً، صغاراً وكباراً، وخرج اليهود بتوراتهم والنصارى بإنجيلهم، ومعهم النساء والولدان، وجميعهم باكون متضرّعون إلى الله بكتبه وأنبيائه. . .»[٣].

(١) انظر ثوسيديد، **تاريخ حرب البلوبونيز** (الترجمة الفرنسية)، ج ١، ص ١٤٠ ـ ١٤٥.

(٢) راجع مثلاً ر. باشريل Bachrel، «الكراهية الطبقية في زمن الوباء» (بالفرنسية).

(٣) **رحلة ابن بطوطة**، ص ١١٨.

ختاماً، يلزم أن نسجل أن أسئلة عدّة حول موضوعنا، بعد كل إضاءة إضافية، تبقى قائمة وتطلب البحث فيها[1]. وكلها تدور حول آثار الوباء على الذهنيات والمواقف والحساسيات، وعلى الأوقاف والعلاقات الطبقية والسياسية، أو تدور حول مردودية الحياة الأخلاقية والدينية في زمن الوباء.. إلخ. يبقى أن نتساءل [كذلك] مع برانشفيك، كما الشأن بخصوص حضارات أخرى، «إن لم يكن لتطور الأمراض المعدية تأثير على حيوية السكان ومستواهم الثقافي، وإن لم يكن أحد العوامل في انحطاط الإسلام المتوسطي»[2]. هذا ويمكننا الآن الإجابة عن هذا السؤال بأن افتراضه الثاني ليس أقلّ احتمالاً من افتراضه الأول، شريطة أن نتذكر دوماً أسبقية الأزمة، التي هي سياسية واقتصادية، على الوباء نفسه.

٣ ـ عن عمران متأزم

تمشياً مع رغبة ابن خلدون في كتابة تاريخية جديدة، افتتحنا التحليل بالتطرق إلى الظاهرة البدوية ونازلة الطاعون الأعظم. لكن كيفما كانت أهمية الافتتاح فإن التحليل يبقى منجذباً نحو العمق الذي تتراكم فيه عقد الانتكاس وتجد هذه الأخيرة داخله جذورها

(١) هناك قلّة من مؤرخينا المعاصرين تطرّقوا إلى موضوع الطاعون الأعظم، ولكن عموماً على نحو ضيق أو متعجّل لا يتلاءم مع حجمه التاريخي ولا مع أبعاده الدلالية الثرية؛ فعبد الله العروي مثلاً في **تاريخ المغرب** تراه يعلل الانهيار الديمغرافي للقرنين الثالث عشر والرابع عشر للميلاد بآثار حملات المرينيين على الأندلس، ولا يكاد يشير إلى آثار المجاعات والأوبئة، التي كان أفدحها الطاعون الأعظم المحلّل لاحقاً؛ أما محمد القبلي الذي وضع عن فترة المرينيين والوطاسيين أحسن وأهم مؤلف إلى هذا اليوم (رغم أن ثلثيه مخصّصان للتاريخ السياسي الحدثي)، فإنه اكتفى ـ للأسف ـ في موضوعنا بدراسة لجان سوبلي حول مخطوط لابن حجر العسقلاني **بذل الماعون في فوائد الطاعون**، عززها بما كتبه واصفاً م. و. دولس Dolls عن موضوع «الطاعون الأسود». وبالتالي، فإنه لم يحفل إلا بالموقف الفقهي من الوباء دون الموقفين الطبي والتوفيقي، كما بيناهما. أما محمد البزاز الذي له الفضل في تخصيص أطروحة كاملة للمجاعات والأوبئة في مغرب القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (الرباط، ١٩٩٢) فقد اشتكى بخصوص الطاعون الذي يهمنا من قلة المعلومات، والراجح أنه لم يطلع على ما توافر منها في مطبوعات ومخطوطات ذكرنا أهمها.

(٢) انظر برانشفيك، **بلاد البربر الشرقية**، ج ٢، ص ٣٧٥. بالنسبة للحضارة الغربية يحدد جاك لوغوف العلاقة بين طاعون ١٣٤٨م وأزمة أوروبا الغربية للقرن الرابع عشر فيقول: «إنه من الواضح أن الأزمة سابقةٌ على الوباء الذي لم يفعل سوى أن ضخّمها، وأن أسبابها يجب البحث عنها في عمق بنيات المسيحية، الاقتصادية منها والاجتماعية»، **حضارة الغرب الوسيط**؛ ص ١٤٢؛ **الطاعون الأسود في الشرق الأوسط** (بالفرنسية). كما يمكن الرجوع إلى مؤلف م. و. دولس.

ومرتعها الحيوي، ويتعلق الأمر بالعمران الحضري الذي لم يقم البدو أو الطاعون فيه إلا بدور المفجّر والمؤجّج لتناقضاته وأوجاعه.

يدعونا ابن خلدون إلى الاعتراف بـ «أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده» (مة ٤٦٥). لنزن كلمات هذا الفصل متسائلين: لماذا الأمر هو على هذا النحو؟ لماذا يتبدى العمران الحضري في تاريخ المغارب كذلك على صورة مفارقة تراجيدية، أي كمعنى للحركة التاريخية وأيضاً كميدان يتلاشى فيه هذا المعنى وينسكر؟

لنتقدم الآن بالاستبار حول البلد العميق محاولين التعرّف على وجوه من معطيات التركيبة التي تكشف عن مواطن الاهتزاز والضعف.

٣ ـ ١ ـ انطلاقاً من مدينة:

من نافلة القول التذكير بأهمية الدراسات المونوغرافية أو القطاعية في بناء التركيبات الجامعة وفي تقدم العلوم على اختلاف أصنافها ومراتبها. ذلك أن تقصّي أحوال الأجزاء وأخبارها هو الشرط الأكيد أو الممر الضروري لمعرفة الكليات والإحاطة بها علماً.

على ضوء هذا الثبت، يمكننا النظر إلى نموذج عينيّ وتحليله في مدار مدينة ذات تمثيلية، تبدو كخلية أو «ميكروكزم» من شأنه أن يعكس التاريخ الكلّي ويتفاعل معه.

المدينة المختارة هي مكناس التي يعدّها ابن خلدون من «أمهات أمصار المغرب»[(١)]، وستصير عاصمته في عهد المولى إسماعيل العلوي (كما سيأتي ذكره). وعن هذه المدينة نتوفر على رقيقة، هي **الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون**، لصاحبها الفقيه ابن غازي العثماني، المكناسي المولد (المتوفى بفاس في ٩١٩هـ/ ١٥١٣م)، والمعاصر لانهيار المرينيين وقيام الوطاسيين كولاة ثم كسلاطين مع محمد الشيخ ومحمد البرتغالي.

مجمل الإحالات في تلك الرقيقة ـ التي نعتمدها نظراً لأهميتها وتوسيعاً لدائرتنا المرجعية ـ هي إلى **نفاضة الجراب** لابن الخطيب و**كتاب العبر** لابن خلدون وتقييد ضائع لابن زغبوش وأرجوزة **نزهة الناظر** لابن جابر الغساني. أما الإفادات في متنها فيمكن تقسيمها على النحو التالي:

ـ جغرافياً وسكانياً:

قبل الفتح الإسلامي كانت مكناسة دار مجوس ونصارى، ويقصد بهم المؤلّف

---

(١) **كتاب العبر** ٧، ص ٢٣٠.

الرومان، وحاضرتها وقتئذ وليلي بأرض خيبر من ناحية جبل زرهون. وأما المدينة في حد ذاتها فلم تكن في القديم إلا مجموعة من الحوائر المتفرقة وهي تاورا وبنو عطوش وبنو برنوس وبنو شلوش وبنو موسى. وأهم هذه الحوائر تاورا لأنها أولاً تقع مع الحوائر الأخرى على الضفة الغربية من وادي فلفل أو بوعمائر وكذلك على ضفته الشرقية؛ كما أنها، ثانياً، أقرب الحوائر إلى المدينة القديمة (القائمة الآن) من جهة باب البراذعيين... ومن الحوائر المهمة أيضاً التي يجدر ذكرها بنو زياد وورزيغة.

أما سكان هذه الحوائر فغالبيتهم أصلاً من قبيل مكناسة الزناتيين (وفخذ منهم بتازة) إلا سكّان ورزيغة فأصلهم من الروم وسكان قرية الأندلس قرب حارة بني زياد وهم أندلسيون وافدون.

وأما في موضوع الغراسات فإن ابن غازي يأتي ببعض التفاصيل المهمّة حول نوعية وقيمة الفواكه الصيفية والخريفية والورد والمزارع ومسارح الزيتون، وهي كلها تنتعش بفضل مياه بوعمائر وعيونه وما كان منه محولاً في شكل جداول وسواقٍ (كما في حارة بني زياد البعيدة عن الوادي). ومن جملة الإفادات الجيدة في هذا الباب ما يذكره المؤلّف عن خمور مكناسة التي كان يستخرج أجودها من عنب «المتروءي» بحارة بني زياد المذكورة. ومما يقول ابن غازي عن هذا العنب: «وهو عنب أبيض شديد الحلاوة ولا سيما الأنثى منه ويذكر أنه من رقته لا يستحيل خمراً إلا عند اعتدال الزمان. ومن غلوهم فيه أنهم يقولون إنه يستصبح بخمره»[1]. ولا تقول الرقيقة شيئاً عن مصير هذا الخمر من حيث التسويق والاستهلاك...

غير أن هذه الغراسات جميعها تتعرض للتلف بحكم القلاقل والتقلبات السياسية. وبهذا المعنى يكتب ابن غازي: «وقد باد زيتون مكناسة لهذا العهد (النصف الثاني للقرن التاسع الهجري) إلا قليلاً بما توالى عليها من الفتن والبقاء لله وحده»[2].

ـ على الصعيد السياسي ـ الاجتماعي:

سياسياً: تأتي الرقيقة بإفادات حول مواقف مكناسة من الدول التي أتت إلى المدينة راغبة فيها:

أ) مع الأدارسة: لم تكن هناك إلا وليلة التي تسكنها قبيلة أَوْرَبَة، ونعلم الدور الذي لعبته هذه القبيلة في نصرة إدريس الأول وقيام الأدارسة ابتداء من ١٧٢هـ.

---

(١) ابن غازي، **الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون**، ص ٤.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ٣.

ب) مع المرابطين: بدأت المدينة تنشأ، **بحيث إن الإدريسي في نزهة المشتاق يقول** بأنه لم يرَ أعمر منها. ويسجّل ابن غازي من جهته: «وكانت هذه الحوائر كلها في غاية من الخصب وكثرة المياه والأشجار. وكان أهلها آمنين مطمئنين في عيش رغيد ونعمة تامة منذ ملك أمراء المسلمين بنو تاشفين بلاد المغرب وأخمد الله تعالى بسيوفهم نار الفتنة البربرية فانقطعت مطامع رؤوس النفاق من بربر المغرب»[1]. وهذه الجملة الأخيرة تفيد أن فتح المرابطين لتلك الحوائر لم يتم إلاّ بالحرب وحدّ السيف. والجدير بالإشارة أن إجراء تحصين تلك الحوائر لم يبدأ إلا مع المرابطين إبان ظهور الخطر الموحدي، إذ بنى المرابطون على غرب وادي بوعمائر حصن تاجدارت (أي المحلّة) وبرج ليلة الذي لا ندري أين كان موقعه بالضبط.

ج) مع الموحدين: أبدت مكناسة بزعامة ولّيها المرابطي ببدر بن ولجوط مقاومة شديدة جريئة لحصار الموحدين الذي دام أربع سنوات على أقلّ تقدير. ولم ينتهِ إلاّ بسبب تدهور أحوال المحاصرين واضطرار الناس إلى أكل خسيس الحيوان، وكذلك بسبب لجوء الموحدين إلى الخديعة واستعانتهم بقبائل زرهون الطامعة في التحلّل من المغارم.

لنسردْ باختصار لوحتين مأساويتين في قصة غزو الموحدين لمدينة مكناس، وذلك للتأكيد على ثابتين في تاريخ المغرب الوسيط، وهما: من جهة أن مؤدى التعارض المذهبي كان في الغالب الأعم التكفير المتبادل، ومن جهة ثانية أن الوجه الآخر لممارسة السياسة كان هو الموت.

اللوحة الأولى: «وكان أهل الحصن وأهل الحوائر يجتمعون إلى تلك السوق (سوق الغبار) يوم كل أحد، فبينما هم يوم أحد قد اجتمعوا وكملوا بالسوق المذكورة وهي بأرض مرتفعة إذ أشرفوا على خيل مقبلة إليهم في زي المرابطين: اللثم والغفائر القرمزية والمهاميز التاشفينية والسيوف المحلاة والعمائم ذوات الذؤابات. فلما رأى القوم هذا الزي قالوا: تقوية السلطان جاءتنا وسارعوا للقائهم فرحين بهم وهبطوا عن آخرهم. فلما خرجوا عن منع الحصن والسوق حسر الفرسان اللثم ونادوا: أبابا يا المهدي، وكان ذلك شعارهم، وأحالوا السيوف عليهم ولم ينجُ واحد منهم فيما ذُكر وكانوا آلافاً رحمهم الله. وما زال الناس لهذا العهد يتحدثون أن المقابر التي عند باب مسجد السوق القديم هي مقابر شهداء، فلعلهم هم والله تعالى أعلم. **وكان الموحدون حينئذ يسمون الناس المجسّمين ويقاتلونهم قتال كفر وكان الناس يسمونهم خوارج**. ولم تزل الغارات تشن عليهم فيقتل الرجال ويسبى

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥.

النساء والذرية وتستباح الأموال، والتضييق يتوالى والمكائد تدبر والحيل تدار حتى ضاق ذرع الناس بكثرة الوقائع عليهم»[1].

اللوحة الثانية: «ومن الأخبار التي كانت مشتهرة عند أهل الوطن أنه كان بأحواز تاورا شجرة كبيرة من النشم الأسود المسمى بالتغصاص [. . .]. فبينما الناس قد انبسطوا لتدبير أشغالهم ومعايشهم إذ فاجأتهم الخيل وأحاطت بهم فلجأوا إلى تلك النشمة وظنوا النجاة فيها، فتعلق بها منهم خلق كثير. وضم الموحدون الحطب لتلك الشجرة وأضرموا النيران حولها فسقط كل من كان فيها واحترقوا عن آخرهم واحترقت النشمة، وبقيت منها مدة من الزمان، وكانت عند أهل الأوطان من جملة مواعظ تلك الفتنة»[2].

والجدير بالإشارة أن صاحب **الروض الهتون** يذكر تاريخ دخول الموحدين إلى مكناسة بعد حصارها الطويل ـ وذكر التواريخ من خصال المؤلِّف الحميدة ـ وهذا التاريخ هو ٥٤٥هـ.

د) **مع المرينيين**: كان فتح مكناسة على يد أبي يحيى بن عبد الحق أيسر لأسباب أهمها في استخلاصنا:

ـ أن ذلك الفتح تم بدءاً، كما ينقل ابن غازي عن ابن خلدون[3]، بواسطة أمر بمبايعة السلطان الحفصي بتونس وجّهه أمير المرينيين إلى أهل مكناسة، مصطنعاً بهذا استمرار **المشروعية** المجسمة في الحفصيين ورثاء الموحدين الشرعيين.

ـ إن مكناسة، كما يسجّل ابن غازي، «اختلت **بجور العمال** وأخذت في النقص من سنة كائنة (هزيمة) العُقاب وكانت في صفر من سنة تسع وستمائة»[4].

ـ إن بني مرين، وهذا ما لم يذكره ابن غازي، بالإضافة إلى القرابة الزناتية التي تربطهم بقبيل مكناسة، **لم يأتوا ببدعة عقدية، كما فعل** الموحدون الأوائل.

ـ إن ثورة علي بن العافية على عامل الموحدين بمكناسة، وإن فشلت نسبياً، فإنها ساهمت في تمهيد المدينة لتمكين بني مرين منها.

هـ) **مع الوطاسيين** تنتهي الرقيقة بالإشارة إلى محنة مكناسة وعذابات سكانها إبان انهيار المرينيين مع السعيد بن عبد العزيز (أي أبي السعيد الثالث) وتسلّط الثائر الشيخ

(١) **المصدر نفسه**، ص ٦.
(٢) **المصدر نفسه**، ص ٦ ـ ٧.
(٣) **كتاب العبر ٧**، ص ٢٢٥ ـ ٢٣٠.
(٤) **الروض الهتون**، ص ١٢.

اللحياني الورتاجني وقائده أيوب بن يعقوب على المدينة لمدة عشرين عاماً، أي طوال العقدين الثالث والرابع للقرن التاسع الهجري، وذلك إلى حين خلاص مكناسة على يد الأمير أبي زكرياء الوطاسي. وهنا تنتهي الإفادات السياسية عن مدينة مكناس في **الروض الهتون**، ويبدأ الإخبار عن الأسر المكناسية ومنها أسرة الزغابشة وعن رجالات المدينة في ميدان الفقه والعلم والقضاء.

ـ **اجتماعياً**، هناك طي **الروض الهتون** إشارات واضحة إلى واقع **التمايز المجتمعي** الذي يظهر في عمقه وحدّته المأساوية أيام الفجائع والحصارات. ونمثّل على ذلك بإشارتين دالتين فقط:

أولاهما: هي أن العامل المرابطي بدر بن ولجوط السالف الذكر لما أقام حصن تاجدارت (وهي المدينة القديمة اليوم أو جزء منها)، فإنه لم ينقل إليها، حسب تسجيل ابن غازي، إلا «وجوه الناس وأغنياءهم، ولم يترك من الأقوات شيئاً إلا نقله إليها وترك جمهور الناس في مواضعهم»[1]، أي عرضةً لغارات المحاصرين، كما أتى في اللوحتين السابقتين.

ثانيتهما: هي إشارة مهمة جداً حول ما يمكن تسميته في تاريخ الغصب **بداء القشاشين ودواء الترك**. ذلك أن الموحدين لما دخلوا مكناسة وأعملوا في سكانها العُزَّل السيف لمدة يوم كامل: «بقيت المدينة خالية إلا من فل الموت قتلاً وجوعاً، وتفرق ذلك الفل وانتثر عقد نظام الناس وجلا بعضهم واشتغل بعضهم بطلب المعايش وتعلّقوا بالحرف والصنائع. وتملّك الموحدون البلاد والأموال **وصار الناس عماراً في أملاكهم**، يؤخذ منهم نصف الفواكه الصيفية والخريفية وثلثا غلة الزيتون. وكانت العادة إذا بدا صلاح الغلات يباع حظ المخزن منها حارة فحارة. وكان المشترون لها قوماً لا أخلاق لهم، يقال لهم **القشاشون**. فتستطيل أيديهم على حظوظ الرعية ويضيّقون عليهم حتى يبيعوا منهم حظوظهم بثمن بخس أو يشتروا منهم حظ المخزن غالياً. فكان الناس من ذلك في جهد عظيم ومحنة شديدة لا يتجرأ أحدهم أن يقطف من ملكه حبة واحدة. ثم قوطعوا بعد ذلك على الفواكه وخُففف عليهم في شركة الزيتون. **وكان السبب في المقاطعة والتخفيف فرار الناس عنها بسبب الجور وتركها حتى تبوّرت**، فصلحت بسبب المقاطعة أحوال الناس ونمت أموالهم وامتدوا في الأحياء والغراسات»[2].

بالإضافة إلى ذلك كله، هناك في **الروض الهتون** أخبار عن أهم الخدمات والأعمال

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠.

ذات النفع العمومي، التي تمت بصفة خاصة مع الموحدين والمرينيين، وهي على الإجمال جوامع وسقايات وحمامات ومدارس تعليمية وقضائية وقناطر وأبواب. فمنها ما تهدم وقامت فوقه الغراسات والعرصات، ومنها ما بقي شاخصاً بنحو أو آخر.

في ضوء تسلسل تلك الإشارات السياسية والاجتماعية يتأكّد على صعيد مدينة بعينها ما قد نسمّيه **بالطابع اللاتراكمي أو «التسالبي»** في تاريخ التعمير المغربي. وهكذا مثلاً، مع قيام المرينيين: «أتت ـ كما يسجِّل صاحب الرقيقة بالحرف ـ الفتنة على الحوائر المذكورة كلها، ولم يبقَ منها إلا الصوامع والجدارات العتيقة، وآخر ما خرب منها ودثر ورزيغة بعدما كانت هذه الحوائر شاركت المدينة المذكورة بعد بنائها في كثرة العمارة، والبقاء لله وحده»[1].

٣ ـ ٢ ـ في أرض وما عليها:

في البدء لا بد من كلمات عن محدودية القدرات الاقتصادية في المجال المغاربي الوسيط، أي لا بد من جردة، ولو سريعة، لأهم الخصاصات والنُّدْرات في الأرض وباطنها، التي نعود دائماً إلى طاقاتها الذاتية مع كل انهيار لموقع أو طريق تجاري ومع كل أزمة في مصادر التموّل الاقتصادي (بوار سجلماسة كملتقى عبور لقوافل الذهب السوداني في القرن الثامن الهجري، أو بصفة أشمل في القرن العاشر الهجري زوال دار الإسلام كممر رئيسي إلى الهند لتجارة الحرير والبهار وغيرهما، وذلك بسبب اكتشاف أمريكا في ١٤٩٢ وطرق الهند الشرقية. هذا وإن الحالة هي كالتالي في حقبة كانت السلطات المركزية، المتطلعة إلى «عظمة» الموحدين الأوائل، تغوص في منطق التردّي وتستميت للبقاء، في وجه الأزمات التي تديرها.

الأراضي، التي هي إجمالاً نصف صحراوية، كانت شديدة التأثّر بمعطيات الأزمة العضوية المتكررة، كالتناقص السكاني المترتب على الحروب والنكبات الطبيعية (من قحط وأوبئة ومجاعة)، وكنكوص الزراعة وتربية المواشي الناتج عن نظام الإقطاع والغزوات وخروقات الجباية القروية، وأخيراً كالعود إلى البداوة التي ليست سوى عاقبة لترك أراضي الفلح والغرس.

إن غياب سياسة الأشغال الكبرى في ميدان الزراعة والسقي هو حقاً ما يفسِّر كون ابن خلدون لم يخصّ النشاط الفلاحي إلا بفصل صغير ومقاطع قصيرة تعكس ضيق حيّزه وضعفه، كما هي الحال عند مؤلفين آخرين. أما السبب الرئيسي لضعف الزراعة فلا يكمن

(١) المصدر نفسه، ص ١٢.

في سيطرة البدو على السهول الخصبة بقدر ما يرجع إلى سوء وعقم إقطاعية النظام العقاري، كما إلى استهلاك فائض الإنتاج في النفقات اللامنتجة. حقاً، يبدو الوضع الفلاحي في الأندلس أحسن مما هو عليه في بلاد المغرب، كما تشهد أدبيات زراعية متقدمة، وتشهد **يومية قرطبة** لابن البناء (ت ٧٢١هـ/ ١٣٢١م)، التي تنظّم العمل الزراعي حسب ظواهر طقسية وقياس الأمطار[١]. وفي **كتاب الفلاحة** الضخم، الذي هو كتاب نصائح في السقي والغيطنة وتربية الدواجن وطب الحيوانات، يذكر صاحبه ابن العوام، خلافاً لما يفعله ابن خلدون، أحاديث نبوية تشيد بالزراعة وتبرز فضائلها[٢]؛ غير أن شعوره بخصوصية الأراضي والأتربة كان يحدوه إلى نزع الصحة عن نظريات الكتّاب المشارقة منقولةً إلى مجال زراعي بعيد ومغاير كالمجال الأندلسي[٣]. ولعل في هذا ما يطمئن ابن خلدون ويمدّ بغطاء المشروعية حديثه عن خصوصيات الزراعة المغاربية ومكامن وهنها، المتمثلة أساساً في اضطراب الإنتاج الزروعي وتدهور غراسة الأشجار وتربية المواشي، وكلها تبقى معرّضة لتقلّبات السياسة والحملات العسكرية والتعسفات الجبائية.

أراضي المغارب هي أيضاً أراض سيئة الحظ، حيث تترادف الندرة وإهمالات الإنسان. فالغابات التي كانت قديماً كثيرة وغنية، هي اليوم في حالة تلف؛ والأشجار ـ باستثناء حالها في الأندلس ـ غير مستغلّة صناعياً. الصمغيات نادرة جداً، وخشب البناء منعدم؛ الفحم الخشبي ـ إلا في المغارب غير الصحراوي والأندلس ـ والفحم الأرضي (الحجري) كلاهما يوجد في ندرة مستديمة، وكذلك الشأن، وهذا أمر جديد، بالنسبة للحديد. فهذا المعدن ظل استغلاله الأسروي الضيق جارياً بالوسائل العتيقة في كل من جبال الريف والأطلس المتوسط، فكان دون تلبية حاجات البلاد منه. وحتى المناجم

(١) «كانت صناعة الأنواء ـ يكتب رينو ـ تشكّل علماً خاصاً، فكانت توضع في مقام معرفة الأنساب، وتأويل الأحلام» (مقدمة جغرافية أبي الفداء، ص CLXXXVI). والجدير بالملاحظة أن ابن البناء، العالم المغربي، لا يقول ولو كلمة في مؤلفه **كتاب الأنواء** عن مراكش، مسقط رأسه. فهل كانت هذه المنطقة عصيّة على معارفه أو على الدراية الفلاحية؟

(٢) تعزيزاً لفكرته، يستشهد ابن العوام بابن حزم الذي يظهر أنه قال: «اعلموا أن الراحة واللذة والسلامة والعزّ والأجر في أصحاب فلاحة الأرض إذا كانت عشرية فقط»، **كتاب الفلاحة**، ج ١، ص ٤ ـ ٥.

(٣) **المصدر نفسه**، ص ١٠. الجدير بالإشارة أن ابن خلدون لا يتحدث عن ابن العوام ـ وهو المذكور الوحيد في **المقدمة** ـ إلا كجمّاعة، لا يعدو كتابه أن يكون مختصراً لمصنّف **الفلاحة النبطية**. والحق أن عمل سلفه الطليطلي ابن البصال (ت ١١٩٥م)، وهو **كتاب المقصد والبيان**: «يظهر قائماً برمته على تجارب صاحبه الشخصية، الذي هو الأكثر أصالة وموضوعية من كل المتخصصين الأندلسيين» (**الموسوعة الإسلامية** *E.I*، الطبعة الجديدة، مادة «فلاحة».

المعروفة بين القرنين الخامس والسابع للهجرة يُرجّح أنها انقرضت في النصف الأول من القرن التالي، إذ إن العمري، خلافاً لمتقدميه، لا يذكر أي واحد منها في **مسالك الأبصار**.

في **كتاب السلم والتجارة** يرسم المؤلّف ماس لاتريز لوحة جامعة مختصرة عن أنشطة الاستيراد والتصدير في مغرب الفترة التي تهمّنا، فيكتب: «كانت بلاد المغرب تمدّ إيطاليا وفرنسا وإسبانيا، ومن خلال هذه البلدان باقي أوروبا، بالجلود والأصواف والقشور الدبغية والزيت والقمح والشمع والشوفان والمرجان. أما المسيحيون فكانوا يبيعون للمغاربة بالأخص، كما لعرب مصر، الكتّان والحديد والخردوات والحلي والسفن والمعادن النفيسة. وهذه البضائع، التي يمكن توسيعها إلى أنواع البهار والعبيد الآتين مباشرة من مصر إلى المغارب والمنقّلين بكثرة إلى أوروبا، كانت ترتاد موانىء إفريقيا»[1].

إن طبيعة المواد المستوردة تشير وحدها إلى هوية طالبيها: السلطان والعساكر وأعيان الدولة. أما البضائع المصدرة فلنحترز في الاعتقاد أن البلاد تنتجها كلها بوفرة أو أن السوق الداخلي حافل بها، وذلك لأنها بضائع احتكار وتخزين من طرف ما يسميه ابن خلدون «السوق الأعظم»، الذي ترجع ملكيته إلى السلطان ذاته، ولأنها بالتالي يمكن أن تصدّر، خصوصاً منها الزيت والقمح، في حين أن طلبها داخلياً من أقوى وألحّ الطلبات.

أما الصحراء ذاتها التي نعلم ثقلها ومداها، فإن حالتها غاية في السوء، بحكم أن الآفات الأكثر اجتياحاً تأخذ فيها شكل أخطار ثابتة: القحط - بمضاعفات الهزل على المراعي والدواب وحياة الناس، المجاعة واكتساحات الجراد المتقطعة... إن اللوحة التي يرسمها عن تلك الصحراء فرنان بروديل في أطروحته الشيّقة عن العالم المتوسطي لهي من الدقة بحيث يمكن استحضارها كمؤشر من الطراز الأول على تاريخ «الوجه الثاني للبحر الأبيض المتوسط»، سواء قبل القرن السادس عشر الميلادي أو بعده:

> «شاسعة، فارغة، بين العراء والعوز [...]. بلاد فقيرة، من دون ماء، تنقصها الينابيع والوديان والأعشاب والأشجار. نباتات ضعيفة تأخذ فيها اسم «مرعى». الخشب ما أندره! بحيث إن مع المنطقة القاحلة تبدأ الدور الطينية والصفوف اللامنقطعة للمدن التي ليست من الهند إلى إفريقيا الاستوائية إلا «محطات من الوحل». أما البناءات الحجرية حين توجد فهي تُحَفٌ فريدة مشيّدة حسب تقنية تركّب الحجارة من دون استعانة بأي هيكل [...].

«أصناف من السكان متبقية تعيش وسط عرب الجزيرة أو إلى جانب

---

(١) كتاب السلم والتجارة، ص ٢٢٤.

الطوارق. . . وعلى أي حال، ما خلا في الواحات، وهي عادة قليلة الامتداد، لا يمكن للإنسان أن يوجد إلا داخل جماعات صغيرة، ومن دون القطعان قد يكون الرهان مستحيلاً.

«منذ آلاف السنين وهذه الصحاري هي موطن الحمار والفرس والجمل. وفي الصحراء يلعب الجمل الدور الأول [. . .]. وفي متمّ الحساب لا يستطيع الجمّال أن يعيش من زبدة أو جبن قطعانه إلا بصعوبة؛ ومن لحمها يأكل النزر القليل. إنه يعرف كل أقوات المجاعة. . .»[1].

أما الواحات التي تشد إليها الناس بفعل فضائلها (الماء والتربة الخصبة نسبياً والمنفتحة خصوصاً على غراسة الأشجار) فإنها تفرض عليهم في المقابل ضريبة كثيراً ما يؤدّونها بأرواحهم. وفعلاً فالماء، منبع الحياة والخصوبة، حين يمكث ويتلوث يصير مصدر أمراض قاتلة من أخطرها حمى المستنقعات. وهكذا فالحياة في الواحات، الجذّابة ظاهرياً، تفرض حسب تعبير مؤثّر لبروديل، «تزوداً متصلاً بالآدميين».

إن كنا ألمحنا إلى تلك الخصاصات في الطبيعة، فلكي نؤكد على أن العادات والمهارات ـ وحتى الأفكار ـ ليست عفوية ومجردة، بل إنها تجد على العكس أصلها بمقدار دال في الأرض. إن المادة هي الأولى، ويلزم أن تهب نفسها أو تُكتشف وتلبي حاجات حتى تصير تواً موضوع صناعة ومنبع أرباح (لنتذكر مثلاً فن الخزف الإيراني أو فن الأثاث في النهضة الإيطالية، اللذين يسّرتهما على التوالي وفرة الخزف والخشب).

تلكم الملاحظات المختصرة على الصعيد الاقتصادي تلغي إذن مسبقاً كل ميل إلى تفسير «أنطولوجي» أو عرقي للانتكاس المغاربي والعربي عموماً. فطبيعة المحيط الفيزيائي وخاصياته ونظام ندرة المادة ومنتوجات الاستهلاك، كلها عناصر محدِّدة أكيدة. لكن لا يحسن أن نوقف عندها تطلعات التفسير. فهذا الأخير، حتى لا نسقطه في نوع من الآلية أو القدرية، علينا أن نرتفع به من مستوى الأرض ليشمل كذلك من هم عليها يسخّرونها ويستثمرونها. فكما أن وجود موارد طبيعية قد يصاحبه في بعض الحالات غياب سياسة استغلال وتسيير، كذلك نقصان أو ندرة تلك الموارد لا يحلّ من دون إثارة ردود فعل المعنيين وتدبيراتهم. إن سياسات اقتصادية ـ تزيل سياسات الأسوأ عند الفئات المجتمعية السائدة اللامنتجة (من حكام وعساكر وإداريين وتجار كبار) ـ قد يكون بإمكانها أن تعالج تدريجياً خصاصات القاعدة الاقتصادية ونقائصها، وذلك بالبحث المطرد عن الموارد الطبيعية وباستثمار ما هو موجود منها وتوزيعها بنوع من العدل؛ هذا في حين أن غياب تلك

(١) البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

السياسات والرجال القادرين على خلقها واتباعها كان هو القاعدة في أزمنة التأزم والانحسار كالتي نحن بصددها.

شعوراً منه بهذا الواقع وبدور العنصر الإنساني، يقوم ابن خلدون بعقد مقارنة بين المغرب الموحدي والمغرب المريني، فيكتب: «وقطر المغرب، وإن كان في القديم دون أفريقية فلم يكن بالقليل في ذلك، وكانت أحواله في دول الموحدين متسعة وجباياته موفورة» (مة ٤٥٨). وفعلاً، إن نفوذ الموحدين لم يكن روحياً فحسب، وإنما كان كذلك مادياً إلى حد معلوم. وملاحظة ابن خلدون لا ريب أنها إشارة إلى ثراء المغرب المنجمي الذي يسّر للدولة هيبتها وقوتها. فالدعوة الموحدية، وقد نشأت في الأطلس الكبير الغني هو نفسه بالحديد والنحاس والفضة، ليس من قبيل الصدفة أن أصحابها في طور غزوهم للمغرب اتبعوا مسالك غنية بالمعادن من الجنوب إلى الشمال الشرقي، فاستولوا فيها على مناجم جبل عوام وسهل تدغة وانتفعوا بها في إنجاح عملياتهم... وستبقى تقلّبات الحكم الموحدي مرتبطة إلى حد ما بأحوال استغلال الحقول المنجمية وتاريخ مراقبتها... أما في عهد بني مرين ـ كما يضيف ابن خلدون ـ فالمغرب «قد أقصر عن ذلك لقصور العمران فيه وتناقصه. فقد ذهب من عمران البربر فيه أكثره، ونقص عن معهوده نقصاً ظاهراً محسوساً، وكاد أن يلحق من أحواله بمثل أحوال أفريقية، بعد أن كان عمرانه متصلاً من البحر الرومي إلى بلاد السودان في طول ما بين السوس الأقصى وبرقة، وهي اليوم كلها أو أكثرها قفار وخلاء وصحاري، إلا ما هو منها بسيف البحر أو ما يقاربه من التلول» (مة ٤٥٨ ـ ٤٥٩). وهذا الانهيار العمراني الذي بدأ مع التسّرب البدوي وتعمّق بفعل الطاعون الجارف، قد كان له بالتأكيد على النشاط المنجمي[١]، كما على زراعة قصب السكر[٢]، آثار سلبية بيّنة: تقلّص اليد العاملة وتدهور شروط المحافظة والاستغلال.

---

(١) في دراسة جيدة حول «الاستغلالات المنجمية والمراكز المعدنية القديمة في المغرب»، يسجل ب. روزنبرجي Rosenberger في معرض تحليله لأسباب تدهورها: نضوب المناجم السطحية واعتلال الوسائل التقنية لاستغلال الأعمق منها، ويختم بحق قائلاً: «لكن يلزم أيضاً اعتبار الإطار الاجتماعي والسياسي العام، الذي كثيراً ما تداعى. ففي كل مرة نلاحظ إهمال المناجم الكبيرة، بسبب انعدام الأمن. ولا يجب أن ننسى أن أي إهمال ولو وجيز تنجم عنه كارثة في العمق، فيحدث وضع غير قابل للإصلاح بحكم انكسار التوازن الرخو المتوافر بفضل العمل والعنايات، وبالتالي يستحيل معاودة النشاط إذ أن المضخات والآلات الحديثة لم تكن موجودة وقتذاك...»، ص ٩٦.

(٢) أما عن انتكاس زراعة قصب السكر في المغرب، فعلاوة على عزوه إلى اكتشاف أمريكا وإلى أسباب تقنية وطبيعية، لا بد من الإشارة إلى المسببات السياسية التي يكتب عنها بول برتيي: «يبدو إذن أن استغلال قصب السكر لم يكن شعبياً في المغرب، إذ أن الفوائد والامتيازات كانت تعود إلى الدولة =

بعد انقضاء قرن على موت ابن خلدون، يمكن التأكيد أن وضع المغرب ازداد سوءاً، خصوصاً وقد بات يعاني من ضغوطات الاحتلال الايبيري. فأنفا مثلاً (الدار البيضاء اليوم)، التي كانت في الماضي إلى حد ما مزدهرة، قد صارت مدينة شبحاً بعد أن دمّرها الجيش البرتغالي: «وبقيت ـ كما يسجّل الحسن الوزان ـ مهجورة خربة إلى الآن. ولما ذهبتُ إليها لم أستطع إمساك دمعي [. . .] وهكذا أدّى عجز ملوك فاس وعيوبهم إلى أن تصل أنفا إلى مثل هذه الحالة التي لا أمل معها في أن تسكن من جديد أبداً»[1]. وقسْ على مثال هذه المدينة مدناً أخرى كالمنصورة وهنين وسجلماسة وماسة وبادس وتاهرت. . إلخ، وكلها تقدّم مشهد الخراب المنتشر وتثير الحزن والأسى.

إن الأثر الأكثر سلبية للتاريخ المنتكس ولقصور العمران والسياسة يظهر في كون المجتمع لا يستفيد من أي تقدم ذي بال من تواتر الزمان وتعاقب الأجيال. ففي مجال البناءات والفنون والمعمار خصوصاً، يبدو وكأن الحقب والجماعات لا تترك إلا علامات تراكم زائل أو غير مجد. فبين الخيام ومطايا الخيل والجمال، أو على قمم الجبال الوعرة، لا شيء يمكن أن يشيّد للبقاء، خصوصاً وأن السيادة تعود إلى منطق الغزوات وعلاقات الدم والقرابة. ومن جهة أخرى، المدائن والحواضر لا تكثر في المغارب، ومن بين القائمة منها بعضها لا يصمد أمام عمل الزمان المخرب، وذلك بحكم أن مواقعها التي يُساء اختيارها أحياناً، ليست من صنوف تُحْسِنُ استقبال فضائل الحجارة ولا أحلام الأمن والسلام. وينضاف إلى هذه المعاطب قلّة مواد البناء الأولى كالحجر والجير، وبصفة أكثر مواد التزيين من رخام وفسيفساء وحرشفيات ومحارات وزجاج. . إلخ (مة ٤٤٧ ـ ٤٤٩). وهكذا فحتى الإنسان الباني يساهم، على طريقته، في تهيئة حقول الخراب التي تكفَّل البدو، أتباع الاختلال والعنف، بتعديد وجوهها. هذه الحقول هي الآن أديم الماضي العامر وشكل انتقاله إلى الحاضر[2].

ختاماً، لم يكن عالم المغارب يقدّم في العهد الوسيط المتأخر إلاّ مشهد التفكك والتصدع، حيث نرى الناس يعيشون تحت علامات الندرة والإنهاك المادي ويخضعون لاعتباطية الحدث والمؤسسات. وفي هذه الجو من الضيق الشائع تظهر التركة المذهبية بدورها مأخوذة في دوامة الأغراض والرغائب الخاصة بأولئك الذين ينظمونها ويثبّتونها، استناداً إلى النصوص وقوة السلاح.

= أكثر مما تعود إلى السكان، فلا عجب إذن أن نرى هؤلاء يسهمون في هدم مصانع السكر». ص ٢٧٦.

(١) وصف إفريقيا، ج ١، ص ١٩٧.

(٢) انظر مثلاً هنري تيراس، «ملاحظات حول أنقاض سجلماسة».

٣ ـ ٣ ـ التراتب الاجتماعي وعلاماته:

إن منحنى انتكاس التاريخ المغاربي الوسيط قد أفرز تراتبية اجتماعية قائمة على العنف العسكري، كما على تملّك الألقاب والأمتعة والناس، وهذه هي علاماتها البارزة:

ـ اللقب الوراثي: الذي يعرِّف طبقة الأشراف المنحدرة من النبي محمد عن ابنته فاطمة وصهره وابن عمه علي بن أبي طالب. فالأدارسة الذين جعلوا من المغرب الأقصى أرضهم الموعودة احتلوا مسرحه السياسي من ١٧٢ إلى ٣٤٨هـ (٧٨٨ ـ ٩٥٩م)، ثم ابتداءً من النصف الأول للقرن العاشر للهجرة أتى عهد السعديين ثم العلويين، فتكرست وظيفة النقيب (أو المزوار) التي كمنت في الدفاع عن لقب الأشراف وامتيازاتهم ومصالحهم المتوارثة.

ـ السيف والمولد: اللذان يحدّدان وضع طبقة من أعيان الأمر الواقع، وهي مكوّنة أساساً من قبائل بارزة وأسر بربرية ذات أصل مصمودي خصوصاً وعرب حضريين.

ـ السلعة والقلم: اللذان يشيران إلى تشكّل صنف ما من «بورجوازية» التجار وكتّاب الدولة وأكابر الأدباء، وكلهم من أصل إما بدوي أو أندلسي.

غير أن هذه العلامات ليس لها إلا قيمة تصنيفية تكمن في ضبط المواقع والأوضاع في أعلى ووسط التراتبية الاجتماعية. أما الأدوار والوظائف للفئات التي تحيل إليها تلك العلامات، فإنها تلتقي في الحياة المحسوسة ـ وإن بتفاوت ـ عند خاصيات ومصالح مشتركة، وهي:

ـ إمكانية تلك الفئات في اقتناء يد عاملة بين العبيد لتأدية خدمات منزلية على العموم، وبالتالي لامنتجة.

ـ تملكها الخصوصي لممتلكات وضيعات عقارية، فتتحوّل بذلك إلى إقطاعية من صنف خاص، أي حضري ومالي، وهي تتشخص أساساً في طبقة أكابر العسكر في بداية كما في نهاية الدولة.

ـ تعايش تلك الفئات داخل قنوات الحماية والزبونية، بحكم «حاجات المتمولين من أهل الأمصار إلى الجاه والمدافعة»، إذ، كما يفسر ابن خلدون: «لا بد لصاحب المال والثروة الشهيرة في العمران من حامية تذود عنه وجاه ينسحب عليه من ذي قرابة للملك أو خالصة له أو عصبية يتحاماها السلطان، فيستظل هو بظلها ويرتفع بوجوه التحيّلات وأسباب الحكم» (مة ٤٦١).

لقد كان في وسع تلك الخاصيات أن تيسّر تكوُّن «فيودالية» كصنف مجتمعي وظيفي،

أي كنظام موسّع من العلاقات المباشرة بين جماعات وأخرى، وذلك لو لم يكن ذلك الصنف معرضاً للخلل والفشل من طرف قوة العصبيات للرُّحّل أو المستقرين.

أمام نخب الحكم والمدن تلك، تعيش شرائح كاملة من السكان المعوزين ذوي الفاقة والوضاعة. فلنحاول أن نلقي بعض الضوء على هؤلاء الأيتام في فقه التاريخ، أي على حياتهم العسيرة في عالمٍ من الضيق المعيشي والعنف السياسي.

بدءاً، ليس من الضروري التأكيد على أن قاعدة «إجماع الأمة» لم تشتغل تاريخياً إلا كمفهوم مجازي افتراضي، وذلك لأن العوام في واقع الأمر كانوا دائماً خارج كل سلطة تقديرية أو تقريرية. فهذه السلطة ظلت من حق العلماء وحدهم، كما ظلّ من حقّهم النظر في نفوس الناس ومصائرهم، مع فتح أبواب الاستفتاء أمامهم حتى يبقوا في مسالك الاتباع وتتجدد أسباب الهيمنة الرمزية عليهم.

صحيح أنه منذ فجر الإسلام تبدّى الفقر كمؤسّسة واقعة ومستديمة من خلال الفروض والسنن المتعلّقة بالتراحم والتآخي، كالزكاة (٢,٥٪ عن المتاع) والعُشر (١٠٪ عن الربح) والصدقة والوقف. لكن كل شيء يشير إلى أن الإسلام إبان فورات الإيمان الأولى عرف كيف يرفق تلك السنن والأوامر بالتركيز على أن لا فضل لإنسان على إنسان في الرزق أو في اللون بل في التقوى... أما السنية المرسّمة فإنها عموماً، بعيداً عن روح الدعوة الإسلامية الأولى، قد رجّحت الميل إلى ازدراء متنامٍ للعوام (الرعاع، السوقة، الدهماء، الغوغاء، الأغمار، طبقات اللفيف.. إلخ)، هذه الشرائح المتكثرة من الجهلة الحاملين لبذور الفتن والرجوع إلى أشكال حياة العصيان والشرك. ويصحّ القول بأن هذا الوضع التحقيري لعوام الناس إنما يُعبّر عن وظيفة الشبكات المجتمعية التي تحشر كل من تعوزه القوة القبلية أو النَّسَبية في علاقات التبعية القاهرة، وتملأ حقلهم الإدراكي بالحضور الحسّي أو الرمزي لمحتكري السلطة والأمتعة، المتحالفين مع مالكي المزارع والمواشي.

من المتسولين إلى صغار الفلاحين، ومن الصنّاع إلى عامة الموظفين الدينيين، مروراً بالمؤاكرين والأجناد الصغار والحمّالين: إنها الفكرة نفسها عن إله عادل رحيم يواجهون بها تجبّر أقوياء هذا العالم، كما لو أن ثقلهم العددي وحجم معيشهم لا يكفيان بمفردهما لإقامة قوة مقنعة عاملة. إن صوتهم لكي يوجد ويعبّر عن نفسه كان يستند إلى صوت الله ويتقوى به (Vox populi vox Dei، كما يقول المثل اللاتيني).

عندما لا يكون ذلك الصوت صوت التمردات والقلاقل المتقطعة الدموية، فكيف تُراه يعبّر عن نفسه داخل التاريخ الطويل الأمد؟ وبأي مخاوف وانتظارات؟ وبأي انفلاتات أو انفراجات ملحة متكررة؟

٣ ـ ٣ ـ ١ ـ استيهام الغنى :

كل منحنى انتكاسي يدفع بالناس إلى الانطواء على حد الحياة الأدنى وإلى تبنّي اقتصاد معاشي متقشف. أما خارج هذه الأطر الضيقة الضاغطة فإن علائقهم الوحيدة بقيم الغنى، كالذهب والفضة، هي الحلم أو الاستيهام الذي يعبّر عن مضامينه وأساليبه في بحث حَمَلَتِهِ عن الكنوز المتخفية. وابن خلدون، الذي يعالج هذا البحث بحس عقلي صارم، يجتهد ولا يقصّر في التشهير بمنطق يقوم ظاهرياً على مقدمات متماسكة، وهي :

ـ إن من المتاع كالمعادن النفيسة ما لا يفنى بطبيعته، فيبقى بعد انقراض مالكيه. إذا كان القبط من عادتهم دفن أمواتهم مع خيراتهم الغالية، فإن للشعوب الأخرى كالإغريق والفرس والروم طرائقهم الخاصة في حفظ تراثهم وصيانة نفائسهم. . . وبالتالي فإن كنوز العالم ما زالت موجودة، ولكنها ضائعة تحت الأرض.

ـ بما أن التقنيات العمياء لا تؤدي إلى شيء، فلا بد من افتراض أن للكنوز حرّاسها من الجن، يسهرون على أسرارها وأختامها، ولا بد من معرفة التواصل مع هؤلاء بلغة الطلاسم السحرية، أي بالبخورات والعقاقير والدعاء والقرابين، وذلك حتى يسلّموا مفاتيح الكنوز أو يدلوا على أماكن الثروات ومنابع العيش الرغيد.

ـ كل فشل في العثور على الكنوز ليس مرده إلى غاية البحث نفسها، بل فقط إلى سوء قراءة الطلسم أو إلى عناد الجن حرّاسِها.

والكنازة، عند مؤرّخنا، ضعفاء عقول وحمقى ومهووسون، ومن بينهم «نجد ـ كما يسجّل ـ كثيراً من طلبة البربر بالمغرب العاجزين عن المعاش الطبيعي» (مة ٤٨١). وكيف لهم أن يتغلبوا على عجزهم في حين أن «السعادة والكسب ـ باعتراف مؤرّخنا نفسه ـ إنما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتملّق» (مة ٤٨٨)، و«أن القائمين بأمور الدين من القضاء والفتيا والتدريس والإمامة والخطابة والأذان ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب «(مة ٤٩٢)، و«أن الفلاحة من معاش المتضعين وأهل العافية من البدو» (مة ٤٩٣). . إلخ؟ فلعل تعذر «المعاش بالوجوه الطبيعية للكسب» هو ما كان يدفع بأولئك الطلبة إلى استيهام الاغتناء واللهث وراء المستحيلات، حتى ولو أوقعهم ذلك في شتى أنواع المتاعب والعقوبات[١].

---

(١) يقف حسن الوزان بدوره موقفاً سلبياً من الكنزيين، إذ يقول: «وقبل خروجي من فاس، أقام هؤلاء الكنزيون لحماقتهم أميناً لهم، وعرضوا على أصحاب الأراضي أن يصلحوا لهم الضرر الناجم عن جميع الحفريات التي يرغبون في القيام بها» ج ١، ص ٢٧٤.

من الواضح أن نزعة ابن خلدون العقلية قد حدت به إلى إبراز اللاتوافق بين أفانين الشعبذة والسحر وبين كل من العقل النظري والتقليد الديني؛ وكذلك شأن الكيمياء، التي ليست عنده سوى «اصطلاحات» وعمل صناعي يقلب الأجسام المستعدة [من المعادن الخسيسة] إلى صورة الذهب والفضة (مة ٦٩٦)، ويسخِّر لهذه الغاية كل المواد، ولو كانت بقايا وفضلات الحيوانات كالعذرة أو الدم أو الشعر أو البيض وغيرها، أي ما يستعمل لصناعة «الحجر المكرم»، الذي إذا انقلب إلى إكسير يقدر في زعم أهل الصناعة أن «يحوّل الفضة المحماة بالنار إلى ذهب أو النحاس المحمى إلى فضة» (مة ٧٢٠ وما يليها).

إن اهتمام الباحث اليوم يكمن بالأحرى في إظهار الوظيفة الاجتماعية وحتى الوجودية لممارسات الإخفائية والسحر. فعن أي انتظارات وأي هموم عند الإنسان كانت تجيب تلك الممارسات؟ إن العلاقة القائمة في هذا السؤال هي التي لم يكن لابن خلدون من البُعد الزماني ما يكفي لإدراكها. كما أنه لم يرَ في ظاهرة البحث عن المعادن النفيسة مجهوداً يائساً لإرغام الأرض على تسليم خيراتها لأولئك الذين يغذون، طوال حياتهم، استيهامات الاغتناء الفيّاض الخارق للعادة. وإن هذا ليعطي صورة عن الفقر الحقيقي القائم، ويشير كذلك على صعيد اجتماعي ـ سياسي من جهة إلى ندرة المعادن النفيسة، مما يجعلها موضوع السراب والحلم، ومن جهة أخرى إلى اضمحلال الدولة التي تأخذ هي نفسها في مجاراة الكنازة وضحاياهم، وذلك بإخضاعهم جميعاً لأداء المكوس (مة ٤٨٧).

٣ ـ ٣ ـ ٢ ـ مزاوجة العقيدة بالمحل والخلاص:

كيف لا نتكلم عن توازٍ بين الممارسات الحرفية والمناخ الذهني والمذهبي السائد في الفترة التي تهمّنا، وعموماً في العهود الوسطى كلها؟ فالأنماط والمحظورات هي التي، كما يبدو، تسيّر عالم الحرفيين وعالم الفقهاء والمتصوفة، وتقوم بالأساس في التنظيم التعاضدي (الحرفة، الفتوة، المذهب، الطريقة أو الزاوية) وفي تسنين كيفيات معلومة حول الصناعة والفكر، كما في التنقيص من كل خروج على العادة والتقليد تحت اسم الغش عند أهل الصنائع أو البدعة عند الفقهاء[1].

أ ـ في العقيدة المالكية:

إن نجاح المذهب المالكي في بلاد المغرب والأندلس يفسّره حقاً عاملان تاريخيان، كان لابن خلدون فضل الإشارة إليهما، وهما:

---

(١) راجع دراسة لوي ماسينيون الشيّقة لموضوع «الفتوة» في *Opera minora*، ج ١، ص ٣٩٦ ـ ٤٢١.

ـ الحج إلى مكة، المرفق بمزار إلى المدينة، مسقط رأس مالك ومهد المالكية، كان يتيح لأهل المغارب والأندلس الاحتكاك الحيّ المباشر بالفقه المالكي، ويعصمهم بالتالي من تأثير مذاهب العراق.

ـ التقارب الشكلي بين أنماط الحياة في كل من الحجاز والمغارب، هذا التقارب الذي يجعل الناس هنا أكثر قبولاً لمذهب مالك صاحب كتاب المُوَطّأ (مة ٥٦٨).

غير أن هناك عنصراً ثالثاً لم يؤكد عليه مؤرّخنا، وهو المتمثّل في المكانة التي يخصصها مالك لحيز «العمل» و«العرف» في نظريته الفقهية. وهذان المفهومان، اللذان يقتصر مضمونهما على عمل أهل المدينة وعرف السلف، سيصلحان لاحقاً وفي اللحظات العسيرة كغطاء شرعي للعادات والأعراف الجاري العمل بها في هذه البلاد أو تلك، والتي يجوّزها المذهب عند الحاجة باسم المصالح المرسلة.

أما ابن حزم، المعادي للمالكية، فإنه يعزو انتشار هذا المذهب في الغرب الإسلامي إلى تحكم السلطان أساساً. وهذا قول جدير بالتسجيل إلى جانب القول بما يشبه تقديس شخصية مالك في الحجاز كما في المغارب والأندلس.

كل تلك العناصر مجتمعة يمكنها تفسير تأثير المالكية الكبير على الغرب الإسلامي الوسيط. لكن، علاوة على ذلك كله، يظهر أن ما استهوى المغاربة في المالكية، وخصوصاً مستضعفيهم، هو بالدرجة الأولى معارضة مؤسّسها العنيدة للمزابنة في علاقات البيع والشراء، بحكم ما تنطوي عليه من «الغرر والضرر»، هذا في حين أن التجارة تقوم على صنفين من الجزاف: الأول زماني، وهو المتمثل أحياناً في تخزين أو احتكار البضائع في انتظار زيادة طلبها فثمنها؛ والثاني مكاني، متمثّل في تنقيل السلع من أمكنة وفر عرضها إلى الأمكنة التي تندر فيها ويقوى طلبها. وبالتالي فإن تحريم مالك للمزابنة عامةً من شأنه أن يلعب دوراً توفيقياً بين العرض والطلب ويقيم توازناً ما بين بخس البضائع وغلائها. إن إفشال هذا التحريم على يد المحتكرين المتربصين يثير بالتأكيد موجة تفقير عند المستهلكين، إلا أنه ينتهي في آخر المطاف بالارتداد ضدهم بسبب تدهور القوى الشرائية والاستهلاك. وكمثال على ذلك: إنْ تعلق الأمر بغلاء أو اختفاء الحبوب، فإن الأزمة لن تمس الفلاحين والطحّانين والخبّازين وحدهم، وإنما ستطال كذلك كبار المزارعين والتجار المحتكرين، وهذا ما يعبّر عنه صاحب **المقدمة** من جهة بـ «تعلق النفوس» عند الاشتراء بأموالها، ومن جهة أخرى يكون «من عُرف بالاحتكار تجتمع القوى النفسانية على متابعته لما يأخذه من أموالهم فيفسد ربحه» (مة ٤٩٨).

ب ـ في فقر المتصوّفة:

في تاريخ الإسلام، الواقع الجدير بالملاحظة أن إبعاد السنية المهيمنة للعوام عن الإجماع والعرفان قد قلّص من حيِّز تأثيرها عليهم آخر الأمر. ذلك لأن مراقبتها المذهبية لهم ما كانت لأن تدوم إلا بقدر تمكنها من التملّك الانفرادي لقنوات استعمال المركزية السياسية ـ الروحية والبيداغوجيات التهذيبية الفعّالة، وأحياناً الدموية. أما في مرحلة الانتكاس الموصوفة بالتجزيئات السياسية وسقوط الرموز وانسحاب الكتابة، فإن تلك السنية تعجز عن إبقاء الناس قاطبة تحت سلطانها وسلطان الجبايات والحكم المركزي، وبالتالي عن مراقبة أحلامهم واندفاعاتهم. وهكذا يسّر تراخي العصب السياسي والوازع الديني الأصلي ميلاد أو انتشار وجوه «سالبة» وظواهر كالمهدوية والتصوّف الشعبي والقول الشفوي، كانت خطيرة على مذهبية تقيم موقعها على إكراهات الكتابة وتصريفها. إن تلك الظواهر كانت محكومة ومسيّرة بسيل انتفاضي لبقايا وموروثات وثنية[1] ولنزعات معادية، أو بكلمة جامعة بانبعاث ذلك الكائن الشعبي صاحب التظاهرات والتعبيرات الفطرية وحتى الفوضوية، والتي تكشف عن علاقات امتزاج الطبيعة بالثقافة امتزاجاً غنياً بالرموز والدلالات.

تبدو الأرض المغاربية وكأنها معلمة في كل مستويات تضاريسها بإشارات وجود أولياء الله المباشرين الملموسين. والقباب البيضاء المتكثرة في كل مجال ينشر بروزُها نداوة وجودية، وتعلق في ما يشبه التجنيحات الثابتة طرفاً من تاريخ الناس الحيوي. إن ذلك المجال المبثوث حتى الامتلاء بحضور كبار الأولياء وصغارهم، الأموات والأحياء العاملين دوماً، لهو عبارة عن حفّاز ضخم للحاجات إلى الطمأنينة والحياة الأحسن. فهو عند شرائح كاملة من السكان سِجِلٌّ شاسع مفتوح لطلباتهم ومساعيهم التي نجد قياساتها وتعابيرها في الأوراد والرقصات والأهازيج، وفي المسايفات «والعيطات» وكل ما تحفل به الطقوس والمواسم. وقد يحدث خلال التاريخ أن يتصدّع ذلك الحفّاز ويتخذ أشكالاً مشوهة أو متقادمة، لكن هذا لا يغير في شيء من وظيفته الوجودية الأصلية.

أليس انتشار التصوف والقداسة في مغارب العهد الوسيط ردّ فعل طاقات روحية تستيقظ مع أفول الحضارة، أو «فساد الزمان»، من أجل السياحة والحلم بعالم أقوم وأعدل! أما هذان السلوكان ـ السياحة والحلم ـ فلا مكان لتكوّنهما إلا في نوع من المغايرة

---

(١) راجع إ. فسترمارك Westermarck، **البقايا الوثنية في الحضارة المحمدية**. إنها دراسة شيّقة على صعيد الوصف، لكنها فقيرة من جهة المقاربة السيميائية المناسبة.

«المتوحشة» التي قد تسهو عن الشريعة وتشوش على العقيدة، مع أن أقطابها وروادها لعبوا أدواراً، بحسب الظروف، في تهدين طرق تجارية بالوعظ والإرشاد في العالم القروي.

في تلك المغايرة ذاتها نلتقي في المغارب بزهّاد عرب أو بربر معربين إلى حد ما، وهم عموماً سادة السر والكرامات، الذين لا يحفلون بالفن النظري والكلام المذهبي، كأنما شعارهم ما قاله الجنيد قبلهم: «ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات». نلتقي ثمة بأميٍّ مثل أبي يعزى (من القرن الخامس الهجري) الذي يقدمه ابن قنفد كماشٍ على الماء ومروض أسود ومبرىء ومنزل للمطر[١]. وهذا أبو مدين الغوث (من القرن السابع الهجري) ولي تلمسان، الذي زار رباطه بالعباد رجال كابن بطوطة وابن الخطيب، ولجأ إليه ابن خلدون ذات مرة هروباً من متاعبه السياسية وإيثاراً للخلوة والانقطاع للعلم[٢]؛ وكل مذهب هذا الولي يتلخّص ـ حسب يحيى بن خلدون ـ في هذه النصيحة: «الله قل وذر الوجود وما حوى / إن كنت مرتاداً بصدق مراد»[٣]. إنها رؤيا بسيطة، لكن كلمات صاحبها، حسب المترجمين، كانت من الجمال بحيث تتوقف الطيور لسماعها أو تسقط ميتة، ومنها مثلاً: «لما أمدني بسره غرف وادي من بحره فامتلأ وجودي نوراً وأثمر غيبة وحضوراً وسقاني شراباً طهوراً، وأذهب عني ضلالاً وزوراً، فغشيت أنواره أخلاقي فنظر الباقي بالباقي»[٤]. وحسب مورِد هذا الاستشهاد التادلي، كان أبو مدين أثناء إخلاصه للزهد واعتزاله عن الناس في جبل قرب فاس يحظى بأنس غزالة ورضاها... أما وليّ سلا[٥] الزاهد المكفهر بن عاشر (من القرن الثاني الهجري)، فإنه يحمل في داخله الصورة القصوى لما هي عليه نفوس الناس وأحوالهم، كما أنه يضعنا بمحضر الهوة القائمة بين السكان والسلطان. أليست حقيقة هذه الهوة هي التي حدت به إلى رفض مقابلة أبي عنان، وإلى الهروب منه حين لاحقه هذا الأخير يوماً على

---

(١) **أنس الفقير وعزّ الحقير**، ص ١٥ ـ ١٦، ٢١ ـ ٢٢؛ انظر كذلك ترجمته عند التادلي، **التشوّف إلى رجال التصوّف**، ص ١٩٥ ـ ٢٠٥.. إلخ. وهذا الكتاب الثاني هو مصدر الأول، وهو في مواضع إخبارية كثيرة أهم وأغنى.

(٢) **التعريف**، ص ١٣٤.

(٣) يحيى بن خلدون، **بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد**، (النص العربي)، ص ٦٤، مع الترجمة الفرنسية لألفريد بيل. انظر كذلك ترجمته في **التشوف**، ص ٣١٦ ـ ٣٢٥، إضافةً إلى ما ورد عنه في **أنس الفقير**.

(٤) **التشوف**، ص ٣٢٠.

(٥) موهبة سلا الصوفية الراجعة إلى رقة طقسها قد شهد بها حتى الزوار المعاصرون لابن خلدون، انظر مثلاً ما يقوله عنها لسان الدين بن الخطيب في **نفاضة الجراب**.

قدميه! فبدل تواجه ظرفي زائل آثر ذلك الصوفي أن يبعث لطالبه كتاب نصح من شأنه أن يزعجه ويبقى بعد موته[1].

ما أكثر الأحداث والوقائع المتنوعة المتكررة التي تحكي غربة الناس الذين يعيشون على الترقب والانتظار، بفعل اختلال كل تأطير مذهبي أو سياسي مخصب حيوي! إنهم يمسكون بأدنى إشارة مدهشة (من منتحل أو مجنون) معتقدين أن الانتظار قد أتى أخيراً بالخلاص. وموقفهم هذا، الصوفي في حدّ ذاته، إنما هو وليد ملابسات الانتقال من علامات الدمج الاجتماعي إلى علاقات التحالف الغيبي. وبالطبع، فهذه الأخيرة لا يقوم إمكانها إلا بحالة تأزم الأولى. ومن هنا ينشأ عند أولئك الناس الميل إلى الروحانية ومماثلة الأشياء بالكائنات، وكذلك الرغبة في التخريج والانخراط والتواصل على الصعيد الماورائي. أما الأولياء والدعاة في هذا المشهد، رغم تطرف بعضهم وانحرافهم[2]، فهم بالذات من يجد الناس بجوارهم ملاذ استراحة من وجودهم المنكسر، ويتهافت الأتباع عليهم «تهافت الفراش»، هذا التهافت الذي كثيراً ما يكون انتحارياً بسبب عنف القمع السلطوي، خصوصاً ضد الدعاة الثائرين الذين لا تعضدهم عصبية، كما تشهد بذلك حالتان متزامنتان من بين أخرى: حالة التويزري (نسبة إلى توزر) في سوس، وحالة العباس في غمارة، وكلاهما ادعى أنه المهدي المنتظر حتى انتهت ثورتهما بأن قُتلا (مة ٢٠٢).

إن فضاء القداسة والولاية ـ إضافة طبعاً إلى المهدويات ـ كمسرح حي لمأساة المستضعفين والمحرومين، ليعطينا عن حياة هؤلاء شهادات مباشرة قياسية. فلنذكر منها واحدة فقط من العهد الذي يهمّنا، يقسم صاحبها بالله على صحتها، وهي حول اجتماع فقراء المغرب الأقصى وما أتوه من كرامات في شأن مرضى بإقليم دكالة: «[. . .] وورد عليهم أصحاب العلل المزمنة كالمقعدين وغيرهم، ورأيتهم يتزاحمون في حلق الذكر، والمريض يتضرع ويرغب في صلاح جسده كأنه يطلب قوته؛ فيقوم من يأخذ بيد المريض ويصرفه وقد رجعت إليه صحته. ومنهم من يضربه بطرف كسائه فيقوم كأنه حل من عقال؛

(١) فعلاً، ما زالت تلك الرسالة محفوظة في **تحفة الزائر ببعض مناقب سيدي الحاج أحمد بن عاشر** للفقيه السلاوي (مخطوط). وفي سياق قياسي آخر، لنتذكر حالة صالحتين أندلسيتين قدمتا إلى أبي الحسن المريني وكانتا منذ سنوات لا تأكلان، كما تأكد من وضعهما تحت المراقبة. وحسب المقري كانت هاتان المرأتان لا تتبولان ولا تتغوطان، وإن كان الحيض يأتيهما. وقد حيّرت حالتهما النادرة العجيبة عقول الأطباء والفقهاء لتلك الفترة. انظر الناصري، **كتاب الاستقصا**، ج ٢، ص ١٨٠ ـ ١٨١. ويمكن كذلك الاطلاع على **المقصد الشريف** للبادسي؛ وكذلك **عبادة الأولياء في الإسلام المغاربي** لإميل درمينغم Dermenghem.

(٢) انظر مثلاً حسن الوزان، **وصف إفريقيا**، ص ٢٧٢.

ثم يختلط الرجل الذي يفعل ذلك بالقوم ولا يعرف شخصه، وهذا كنت أسمعه حتى رأيته، والله عياناً. . . »[1].

إن حالة دعاة المهدوية وحالة متصوفي الزوايا والطوائف ما كانتا ليدركهما الوعي الحضري، المتشبع بامتياز الأمر الفقهي والآداب الوضعية، إلا كتعبير عن ظاهرة تزييفية انحرافية، بل وعن «جاهلية» جارفة مظلمة. فهذا ابن خلدون، استناداً إلى نظريته في العصبية، ينعت أولئك الدعاة بشتى النعوت السلبية؛ فهم عنده موسوسون ومجانين وملبسون وصفاعون ومتحلون وأهل زعارة؛ وهذه جماعة من الفقهاء والمفتين من فاس وغرناطة تناقش مسألة اتخاذ الشيخ في سلوك طريق التصوف هل هو لازم أم لا. وهذا الاستفتاء هو الذي بعثه أبو إسحاق الشاطبي الغرناطي إلى فقيهين في فاس، وكان موضوع **شفاء السائل**، كما حللناه سابقاً. وكان توجه المجيبين عموماً في هذه المناظرة يقول بضرورة اتخاذ السالك لشيخ التعليم، وحتى لشيخ التربية ولو كانت بضاعته من العلم ضعيفة، خصوصاً، كما يسجل ابن عباد، «في هذا الزمان الذي بلغ الغاية في الفساد»[2].

إن تلك المناظرة تشير إلى قلق الفقهاء والحكم المركزي، حتى في زمن ابن خلدون، من تفشّي ظاهرة التصوف الشعبي برُبَطِه وزواياه، لا سيما في البوادي، وبالتالي تنامي مجال الدعاة والثوار من طلبة السلطة. فكان التوجّه عند أولئك الفقهاء يروم ترويض التصوّف وتقنينه بالتعويل على تأطيرات الشيوخ المعتدلين، القادرين على تهذيب المواجد والأذواق وإخضاعها للشريعة والمهادنة الاجتماعية. وهذا ما يفسّر بالذات بروز دور الشاذلية كزاوية حضرية متشبعة بالمالكية، كما يفسّر مواجهتها ـ وهي الآتية من الشمال ـ للمد الصوفي القروي الجنوبي. وقد تقوى دور هذه الزاوية أكثر حين تبنت مطالب الأشراف بالاعتراف بحقوقهم، خصوصاً في أواخر العهد المريني، ودفاع الجزولي، تلميذ الشاذلي، عن حركتهم، قائلاً بانتسابه إليهم. وكل هذه علامات لهيمنتهم في الفترة الوطاسية الانتقالية وقيام دولتهم الأولى مع السعديين في أوائل القرن العاشر الهجري (السادس عشر للميلاد).

* * *

لقد حللنا باختصار أبرز عناصر تركيبة البلد العميق، التي كانت، تحت وطأة قوى الطبيعة والمجتمع المتضافرة، تخلق استعلاءات جامحة وأحلاماً جيّاشة. كيف تتأسس السياسة في ذلك البلد وكيف تسير؟ ما هي الطبائع التي تضفيها الدولة، كبنية وفكرة ثابتة، على المؤسسات والناس والأشياء؟ مسألتان يلزم الآن طرحهما وتحليلهما بمعية ابن خلدون تارةً وانطلاقاً منه طوراً.

---

(١) ابن قنفد، **أنس الفقير**، ص ٧١.

(٢) الونشريسي، **المعيار المعرب**، ج ١٢، ص ٢٩٧ و٢٩٣ ـ ٣٠٧.

الفصل الثاني

عن بنية دولة الاستبداد

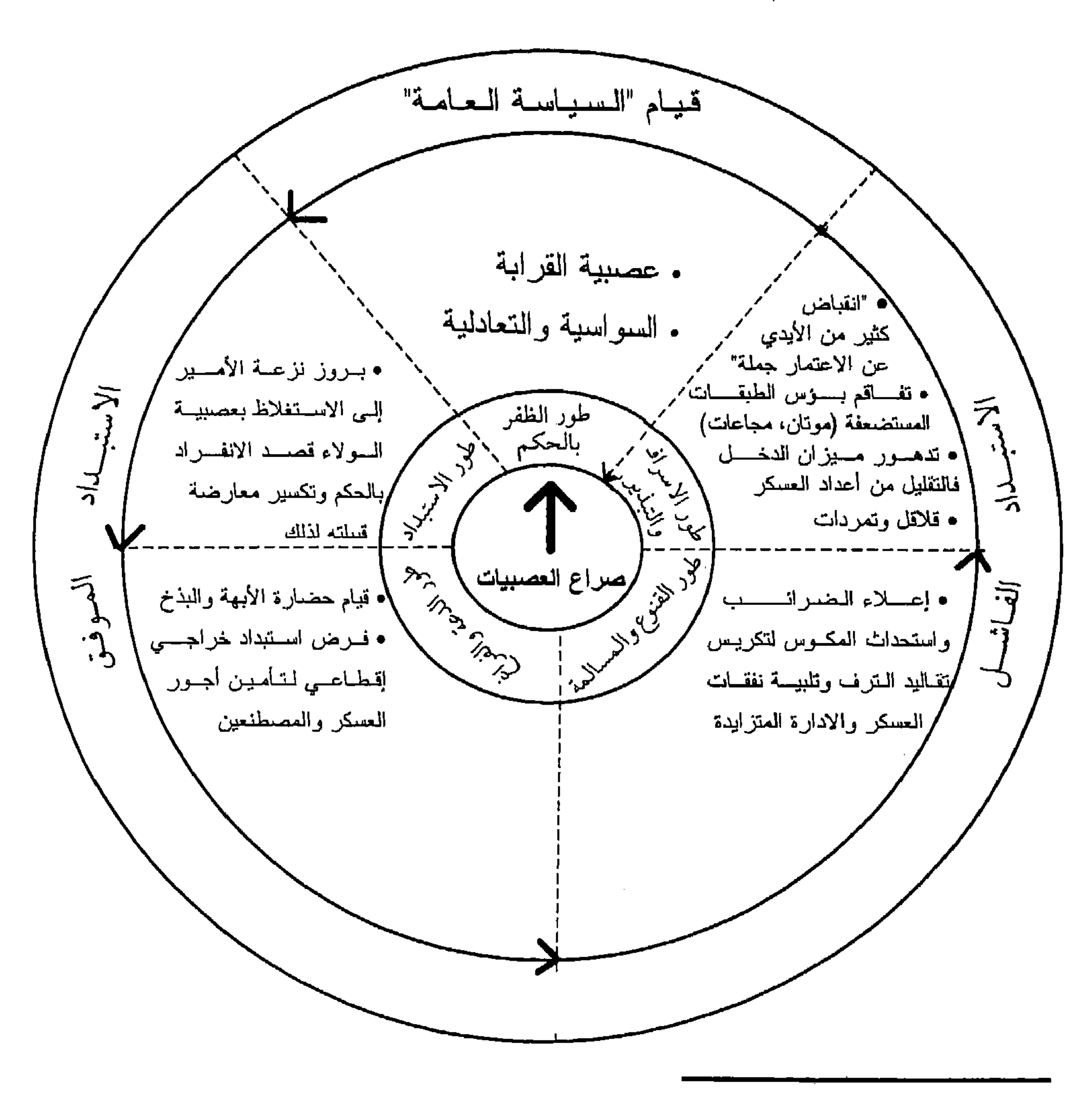
١ ـ منحنى حياة الدولة

الفكرة الأساس عند ابن خلدون هي أن في بدء التاريخ يكون صراع العصبيات القبائلية بين المجموعات البشرية المتعارضة (من رحّل ومقيمين)، وأنه أصل نشأة الدولة وتشكّلها، لا سيما في أرض المغرب (مما يطبعها بطابع خصوصية أخرى)، إذ أن معظم شعوب الشرق «يسهل تمهيد الدولة فيها ويكون سلطانها وازعاً لقلّة الانتفاض، ولا تحتاج الدولة فيها إلى كثير من العصبية كما هو الشأن في مصر والشام لهذا العهد، إذ هي خلو من القبائل والعصبيات، كأن لم يكن الشام معدناً لهم كما قلناه. فملك مصر في غاية الدعة والرسوخ لقلّة الخوارج وأهل العصائب، إنما هو سلطان ورعية» (مة ٢٠٧). إن مؤرّخنا يدقق بعبارات هذا المقطع المهمّ أن العصبية تفسّر قيام الدول في المشرق العربي، وعلى رأسها الدولتان الأموية والعباسية، بل تصلح حتى لفهم نكبات بعض الأسر الحاكمة، كنكبة البرامكة مثلاً (مة ٢١ ـ ٢٣). . إلخ. أما تداعي عصبيات القرابة وانكسار شوكتها في ذلك المشرق فهو ظاهرة لاحظها ابن خلدون أثناء إقامته المصرية (راجع روايتنا العلاّمة)، وبالتدقيق في زمن المماليك الذين حكموا مصر والشام بعصبية الاصطناع والولاء دون أو أكثر من سواها.

عموماً، إن علاقات القرابة والدمّ هو ما يعطي الحيوية والدينامية للعصبية كشكل شائع من العنف منوط بوظيفة إرساء قواعد السيطرة والحكم في تاريخ القبائل المغربية. وهذا العنف العصبوي قد ظهر لكل ملاحظ متمرس للعصر على أنه أصل «الظفر بالمُلك» وتكوّن مشروعية الدولة. وهنا ترجع بنا الذاكرة إلى رأي أحد وزراء الأمير المرابطي علي بن تاشفين في المهدي بن تومرت: «والله ما غرضه النهي عن المنكر والأمر بالمعروف بل غرضه التغلّب على البلاد. . . فإذا لم تقتله فخلّده في الحبس»[١]. كما نعجب برد يغمراسن

(١) انظر لأبي الفداء كتاب المختصر في أخبار البشر، ج ٣، ص ٤٠٢، (من نسخة عربية ولاتينية في =

مؤسس الدولة الزناتية بتلمسان على متملّقين سعوا إلى كشف الغطاء عن أصله الشريف، إذ قال حسب ابن خلدون بلغته الزناتية ما معناه: «أما الدنيا والملك فنلناهما بسيوفنا لا بهذا النسب. وأما نفعهما في الآخرة فمردود إلى الله» (مة ١٦٦). وبشكل عام نرى حسن الوزان يقدّم دور السلاح في نشأة الحكم الزمني، مفككاً أسطورة المشروعية نفسها، فيكتب: «لا يوجد من بين كافة ملوك إفريقيا من ولّي المُلك أو الإمارة بانتخاب من الشعب، أو باستدعائه لذلك من إقليم أو مدينة...»[1].



= خزانة باريس الوطنية برقم ٤٠٧٣، أو طبعة بيروت، ١٩٧٠، ج ٤، ص ١٥٣).

(١) **وصف أفريقيا**، ج ١، ص ٢٨٥.

إذا كانت العصبية إذن من حيث الوظيفة عنفاً وصراعاً غايتها، حسب تعبير ابن خلدون، الرياسة والملك، فلنا أن ننظر في منحناها السياسي مقسِّمينه إلى لحظات أو «أطوار» يؤدي حتماً بعضها إلى بعض بمقتضى منطق جدلي باطن، وهي كما بيّناها في اللوحة السابقة.

الطور الأول: طور الظفر بالحكم وتأسيس الدولة الجديدة من طرف القوة المنتصرة، وفيه تظهر العصبية كمحرّك للتاريخ وصانعة له، وكطاقة جديدة «يصعب على النفوس الانقياد لها إلا بقوة من الغلب» (مة ١٩٤). وفي صفحة لمؤرِّخنا ذات حسّ واقعي قوي يؤكد أن الأنبياء أنفسهم لا يؤدون رسالاتهم إلا بفضل عصائبهم وقراباتهم. أما الفرد المنعزل، فمهما كانت عبقريته وصفاته الذاتية المتفوقة، فهو بدون عصبية لا حول له ولا قوة. «فإذا ذهب أحد من الناس هذا المذهب وكان فيه محقاً قصر به الانفراد عن العصبية، فطاح في هوة الهلاك» (مة ٢٠٠). هل هو إذن قول بموت البطل والبطولية وبهشاشة الإنجازات الاستثنائية؟ على أي حال، يبدو أن فرض الطاعة على الأرواح بات من أكثر الأمور جدية وصعوبة، بحيث إن توفّقه يستلزم تعبئة قوى حيّة، متكثّرة، رادعة، أي باتباع «مستقر العادة» في التاريخ. أما القبائل الأكثر تسلحاً للظفر بالسلطة، فهي التي تعرف كيف تنسف كل سيطرة مركزية بالترحال المستمر وفن التنقّل، أو تلك التي تجعلها حياتها في جبال عالية منيعة في منأى عن الاستسلام والخضوع. فالمصامدة، الذين عرفوا كيف يعوّضون نقاط الضعف في إقامتهم بعقيدة دينية حازمة، يمثّلون القبائل الثانية، أما صنهاجة الصحراء الغربية وبنو مرين المترحّلون بين فيكيك وتافيلالت، فيمثّلون القبائل الأولى. ومن جهة أخرى، إن ما يعرف الحياة السياسية في هذا الطور هو قيام ما أسماه ابن خلدون بالدولة العامة، أي ظهور السياسي كمقولة متميّزة ونظام من الوظائف الموسّعة التي تغيّر علاقات القرابة وتعرّضها لاختبار المشاكل والظروف الجديدة وللتقلّبات الطارئة.

الطور الثاني: هو طور الاستبداد، ويتصف بميل الأمير إلى الانفراد بالملك، وذلك بتكسير عصبية أهل قبيلته نفسها واستنزاف حماساتها وطاقاتها. «فيعاني من مدافعتهم ومغالبتهم مثل ما عاناه الأولون في طلب الأمر أو أشدّ» (مة ٢٢٠). ولتحقيق هذا السعي، يقدم على استبدالهم بنظام جديد من التحالفات والموالاة الخارجية. وهكذا يلج الخشبة السياسية عن طريق الإدارة والجيش المحترف والموالي والمصطنعين والزبائن من الفئات الخاضعة. ولضمان وفاء هؤلاء الأحلاف والأجلاب الجدد، الذين لا يقاس وفاؤهم إلا بنسبة الأجور والتعويضات، يكون على الأمير أن يقوم بتمويل استبداده، وبالتالي أن يؤسّسه على نوع من الطغيان الجبائي. وهذا العمل هو ما سيسعى الأمير إلى تسنينه وترسيخه في الطور اللاحق.

الطور الثالث: هو طور الدعة والفراغ، وفيه يسعى صاحب السلطان إلى «تحصيل ثمرات المُلك مما ينزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبُعد الصيت فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج» (مة ٢٢٠). وهكذا تعرف دوائر المجتمع العليا شكلاً من حضارة الملاذ والاستهلاك القائمة على نظام جبائي واسع، فاعل ومتنوع، يجد أقوى تعبيره في بروز صنف إقطاعية عقارية ذي أصل مالي خراجي.

الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة، «ويكون صاحب الدولة في هذا [. . .] مقلّداً للماضين من سلفه فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا من مجده» (مة ٢٢٠ ـ ٢٢١). غير أن المحافظة على تقاليد السلف في الهيمنة والاستبداد تحتاج إلى تمويل يسدد نفقات العسكر والإدارة المتزايدة ويلبي احتياجات الحياة المترفة. لأجل هذا تقوم الدولة بإعلاء الضرائب واستحداث المكوس والبحث عن الموارد المالية وإن صغرت وخالفت الشرع. ويذكر الشريف الإدريسي في **نزهة المشتاق** أن ضريبة «القبالة» التي كان المرابطون في آخر دولتهم يفرضونها على كل المواد الأولية قد عمت حتى بيع الجراد من أجل أكله[١].
أما ابن خلدون فيسرد من جهته حديثاً ساخراً رواه له أستاذه الآبلي عن القاضي أبي الحسن المليلي في عهد السلطان المريني أبي سعيد، فقد «عرض عليه أن يختار بعض الألقاب المخزنية لجرايته، قال فأطرق ملياً ثم قال: من مكس الخمر»[٢].

الطور الخامس: طور الإسراف والتبذير، ويكون فيه صاحب الدولة «متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسة واصطناع أخذان السوء وخضراء الدمن وتقليدهم عظيمات الأمور التي لا يستقلون بحملها» (مة ٢٢١). وبما أن ذلك لا يتمّ إلا بجباية الأموال والإكثار من الضرائب، فإن العواقب المترتبة عن هذا الطور خطيرة ومعلنة بانقراض الدولة، ومن جملتها:

---

(١) «وأهل مراكش يأكلون الجراد ويباع منه بها كل يوم الثلاثون حملاً فما دونها وفوقها، فقبالة عليه. وكانت أكثر الصنع بمراكش «متقبلة»، عليها مال لازم مثل سوق الدخان والصابون والصفر والمغازل. وكانت القبالة على كل شيء يباع دق أو جل، كل شيء على قدره. فلما ولى المصامدة وصار الأمر إليهم قطعوا القبالات بكل وجه وأراحوا منها واستحلوا قتل المتقبلين لها، ولا تذكر القبالة ذكراً في شيء من بلاد المصامدة». انظر الشريف الإدريسي، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٢) ويتابع النصّ: «فاستضحك الحاضرون من أصحابه وعجبوا وسألوه عن حكمة ذلك، فقال: إذا كانت الجبايات كلها حراماً فأختار منها ما لا تتابعه نفس معطية، والخمر قل أن يبذل فيها أحد ماله إلاّ وهو طرب مسرور بوجوداته غير آسف عليه ولا متعلقة به نفسه. وهذه ملاحظة غريبة والله سبحانه وتعالى يعلم ما تكنّ الصدور» (مة ٤٩٨).

أ ـ «انقباض كثير من الأيدي عن الاعتمار جملة» أي هجر الفلاحين لأراضيهم وتوقّف التجار والصنّاع عن نشاطهم نظراً لاختلال أرباحهم بفعل كثرة الضرائب وتنوّعها.

ب ـ تفاقم بؤس الطبقات المستضعفة، ويتجلى في ظواهر الطواعين والمجاعات، التي من أبرز أسبابها توقّف الإنتاج الزراعي وغلاء مواد المعيشة.

ج ـ تدهور ميزان الدخل فالاختناق المالي، الذي يمكن ذكره كثابت في تاريخ المغرب الوسيط والحديث يفسر أزمات الأنظمة السياسية المتعاقبة.

د ـ قلاقل وثورات تتيح لقبيلة ذات عصبية جديدة أن تستولي على الحكم وتعيد الدورة التاريخية المعهودة.

تلك إذن هي باختصار الأطوار النموذجية التي تشكّل منحنى حياة الدولة في المغرب للعهد الوسيط، وتنسحب عليها إلى حد ما في فترات ما قبل الاستعمار. غير أن ما يلزم تسجيله في هذا المقام، رفعاً لكل تأويل تجريدي، هو أن مؤرّخنا لم يتعبّد فكرة العصبية ولم تعمه عما يعضدها أو يحلّ أحياناً محلّها. بل إنه قد عالجها جدلياً، من جهة بإظهار إمكانية توافقها الإيجابي مع الدعوة الدينية، ومن جهة أخرى بالتمييز الذي قال به بين عصبية القرابة وعصبية الولاء وغلبة هذه على تلك إبّان طور الاستبداد فما بعده. ولعل من أقوى أقواله في هذا المنحى: «ليس المُلك لكل عصبية وإنما المُلك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور ولا يكون فوق يده يد قاهرة» (مة ٢٣٥). ولا أدلّ على ما نعرضه من كون نظرية الأطوار عند ابن خلدون ـ وبالتالي تصوّره الدائري للتاريخ ـ لا تقوم على تخمينات ماورائيـة أو كلامية، بل بالأساس على أصل استقرائي للنموذج الموحدي كقاعدة تمثيل محسوسة. وقد نذهب إلى القول بأن تنظيرات مؤرّخنا في هذا الباب إن هي في حقيقة الأمر إلاّ «مَفْهَمَة» دقيقة مثابرة لذلك النموذج، أجراها في العمق بحيث إنها أظهرت له إمكانيات تعميمها.

بالفعل، فالقبائل المصمودية، المقيمة في جبال درن والملتفّة حول عصبية حيوية فاعلة، قد كان لها في شخص ابن تومرت رئيس استثنائي عرف كيف يعزّز علاقات قرابتهم بعقيدة سياسية ـ دينية «توحيدية»، أصيلة ومعبئة. ولم يكن ابن خلدون يخفي إعجابه بالمهدي الموحدي ضد «ضَعَفَة الرأي» من الفقهاء المتزمتين (مة ٣٥)، إذ أشاد بإنجازاته الموفقة على درب صعب طويل، موسوم بثلاث مراحل في أعزّ ما يطلب: «العلم» في قرطبة وبغداد، ثم طلب الزعامة الروحية في أغمات، وأخيراً طلب الظفر بالحكم السياسي انطلاقاً من تنمل. وتعبّر بعض رسائله عن كرهه الشديد للمرابطين المتأخرين وعن عزمه الصريح القوي على قلب حكمهم واستبداله بحكم موحدي إصلاحي. ومن فقرات

تلك الرسائل العنيفة الملتهبة: «واعلموا وفقكم الله أن جهادهم فرض على الأعيان على كل من فيه طاقة على القتال. واجتهدوا في جهاد الكفرة الملثمين، فجهادهم أعظم من جهاد الروم وسائر الكفرة بأضعاف كثيرة، لأنهم جسّموا الخالق سبحانه وأنكروا التوحيد وعاندوا الحق [...]. الذين استنزلهم الشيطان، وغضب عليهم الرحمن، جماعة الملثمين الزراجنة الساكنين بالسوس دمّرهم الله»[1].

أما عبد المؤمن، وهو المؤسس الفعلي للدولة الموحدية وامبراطوريتها، فإنه عزّز قوة (العقيدة التومرتية بحسّه السياسي الواقعي الفعّال، الذي تجلّى مبكراً في الكيفية التي جعل الموحدين بها يُحكمون سيطرتهم على المغرب، وذلك باتباع الطريق التجاري سجلماسة ـ فاس ثم شرقاً بين تازة وتلمسان باحتلال و«تأميم» معادن الحديد والنحاس في جبل عوام والتدرة. إن ذلك الأمير يمثّل حقاً طور الاستبداد، حسب المفهوم الخلدوني. فهو لم يكن غريباً عن العصبية المصمودية فحسب (بحكم انتمائه إلى قبيلة كومية من المغرب الأوسط)، وإنما وجد أيضاً أمامه نظاماً هرمياً مشكّلاً من أعضاء أسرة المهدي وشيوخ الموحدين، له وظيفة المحافظة على روح العصبية والسهر على تطبيق التقاليد التعادلية والتشاورية للنخبة الحاكمة. فكان عليه أن يتغلّب على العقبة الأولى بإحاطة نفسه بأعضاء قبيلته كحرس خليفي وبإدماج الهلاليين في الجيش النظامي، بعد أن هزمهم في سطيف ونقل أهم عصائبهم من أفريقية إلى المغرب؛ أما الحاجز الثاني فقد تخطّاه بنسف عصبية المصامدة، غير متردد في الإقدام على إعدام أكثر ممثّليها صلابة (كإسليطن وأخويه، وهم من أقرباء المهدي...) ولما خلا لعبد المؤمن وجه الحكم، انفرد بسياسة تقوية الحكم الموحدي والتوسّع الترابي، واضعاً لها أسبابها الإدارية والعسكرية المناسبة. وهكذا استعاد محاولة المرابطين في توحيد بلدان المغرب، ذاهباً بها بعد الجزائر إلى طرابلس، ومزيلاً في حملته دويلات، وسُلطاً، كالحمدانيين في المغرب الأوسط، والنورمانديين والزيريين والهلاليين في أفريقية. وفي ٥٥٨هـ (١١٦٣م) تاريخ وفاته، كان عبد المؤمن، المتلقب بأمير المؤمنين، يعدّ بإتقان حملة كبيرة على نصارى الأندلس. وقد تكفّل بهذه المهمة الصعبة المرهقة ابنه أبو يعقوب ثم حفيده أبو يوسف اللذان عرفت الدولة الموحدية في عهدهما لحظاتها المتألقة، أي طور الدعة والاستقرار في تاريخ الموحدين. فقد انصبّت مجهوداتهما على توطيد السلطة المركزية ضد المقاومات العنيدة المستديمة، خصوصاً منها مقاومات ابن مردنيش في مرسية وبلنسية وابن غانية في الباليار وأفريقية. وفي عهد أبي

---

(١) انظر كتاب أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين، لأبي بكر الصنهاجي المسكني البيدق، نشره وترجمه إلى الفرنسية ليڤي ـ بروفنسال، ص ٩ و١١.

يوسف المنصور تمكّن الموحدون في وفاق مع الأندلسيين حتى من **تحقيق** نصر على القوات المسيحية في معركة الأرك سنة ٥٩١هـ (١١٩٥م).

غير أن في عهد الناصر (٥٩٥ ـ ٦٠٩هـ/ ١١٩٩ ـ ١٢١٢م) يمكن القول بأن مظاهر الطور الرابع وحتى علامات الطور الخامس أخذت تكرّس حدوث أزمة عميقة مزمنة، من وجوهها البارزة:

أ) انخفاض قوة الموحدين البحرية، منذ عهد أبي يعقوب نفسه، وبالتالي فقدان منافستها لأسطول الجلالقة الإسباني. وهذا ما قد يفسّر لماذا لم تقم للتضامن الإسلامي قائمة حين بقيت استغاثة صلاح الدين الأيوبي بأسطول الموحدين، لمقاومة الصليبيين، من غير استجابة فعلية تذكر[١].

ب) هزيمة الموحدين في معركة العقاب سنة ٥٩٥هـ/ ١٢١٢م في عهد الناصر، وهي الهزيمة التي أنذرت بنهاية كل تدخل قوي جدّي وحاسم للمغاربة في الأندلس، كما كان لها وقع الصاعقة على خزينة الموحدين ومصداقيتهم، فلم يتخلّصوا بعد ذلك من تبعاتها، وهذا ما يفسر:

ج) الانقلاب المذهبي الذي أحدثه المأمون (٦٢٤ ـ ٦٣٠هـ/ ١٢٢٧ ـ ١٢٣٢م) بإلغاء مذهب ابن تومرت وإعدام زهاء أربعة آلاف من الشيوخ وأعيان الدولة. وبهذا كانت نهاية المشروعية الموحدية، إذ تجلّت في عودة القوى المغلوبة إلى التحرّك من جديد كما في استحواذ المرتزقة المسيحيين والهلاليين على بيت المال والقرار السياسي في ظل دولة متلاشية محتضرة، يعبث بملوكها الأشياخ تنصيباً وعزلاً وتقتيلاً.

هكذا إذن عرف الحكم الموحدي طوره الأخير[٢]، «طور الإسراف والتبذير»، الذي

---

(١) انظر ابن خلدون، **كتاب العبر** ٦، ص ٣٣٠ ـ ٣٣١؛ **التعريف**، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦. أما كون أبي يوسف يعقوب امتنع عن تلبية طلب صلاح الدين لأن هذا الأخير لم يسمِه بأمير المؤمنين، فما هو إلا ذريعة أو ما شابهها.

(٢) لن ننتهي من التأمل في أسباب فشل الموحدين. لقد كثر التأكيد على غلو العقيدة التومرتية، كما لو أن سواد المغاربة الأعظم سنّيون بالسليقة والفطرة. ومع أن العروي يتبنى هذا التفسير، فهو يبرز عوامل أخرى ليست أقل تأثيراً. فعلاوة على طابع الجيش المختلط المركّب وتنقيل الهلاليين إلى سهول المغرب الأقصى وهيمنة المرينيين، وهم كلهم كانوا يلعبون دور الجنود وليس المنتجين، يسجّل العروي بحق: «إن كون الجنوب لعب دوراً ضئيلاً جداً في التاريخ الموحدي يتيح التفكير أن التجارة الصحراوية إما أنها نضبت أو تغيّرت وجهتها. فإذا كان وسط الإمبراطورية معرضاً للتفقير، فإن الحرب على الحدود (في الأندلس وأفريقية) ليست بذخاً أو خطأً، بل ضرورة، وإلاّ فكيف يمكن =

لا تقدر على الحدّ منه إلا عصبية جديدة، وذلك بالدخول في مغامرة طلب الرياسة والظفر بالمُلك. وكان هذا ما قامت به القبائل الرحّل من المرينيين[1].

٢ ـ في سيميائية الاستبداد

إذا نظرنا إلى التاريخ على أنه نصّ لا يتشكّل ويتعدّد إلاّ بقدر ما يقيم له عُقَداً شائكة وبواطن مخزونة، فإن محاولة ولوجه ملزمة بأن تتقصد قاعه المترسخ أو بنيته العميقة. وقد يتيسر لنا هذا بإعمال ما أسماه القدامى عندنا بعلم الشاراتأو ما نسميه حديثاً بالسيميائية،أي بتركيز الضوء على ما تحفل به تلك البنية العميقة من متخفيات ومضمرات ومن معانٍ ودلالات تؤدي كلها بأشكالها (أو دالاتها) وفوق أشكالها وظائف تضمينية (أو مدلولتية) لها صلات نسقية بغايات إيديولوجية تعلوها وتسخرها. فالسيميائية إذن بهذا التعريف مطالبة بمقاربة رجاء فردنان دي سوسير الآنف الذكر، أي بأن تقيم في صميم الحياة الاجتماعية لتلتقط فيها الشارات والعلامات المحملة بالدلالات وبالتالي القابلة للتحليل. ولعلنا نجد بوادر تطبيقية لهذا التحليل في الفصل ٣٦ «شارات الملك. . .» في الباب الثالث من **مقدمة** ابن خلدون، وكذلك، على نحو أدنى، في الباب ١٣ من **مسالك الأبصار** لابن فضل الله العمري.

فلنحاول إذن أن نحلل نموذج الحكم السياسي المتكرر في تاريخ المغرب الوسيط، وذلك من خلال سيميائية تاريخية بمقدور عناصرها أن تبين أكثر مكوّنات ذلك الحكم، خصوصاً منها الدقيقة والخفيّة.

من زاوية ما نتقصّده في هذا المقام، لنا أن نكتفي بصورة تركيبية للتاريخ المريني، كممثل لباقي الدول المغاربية الأخرى (وإلى حد ما العربية)، من حيث إنه يكرر كنهها وأساسها أو يعلن عنهما، مستعيرين تشبيهاً مجازياً في نظرية نيتشه حول العود الدائم، نقول به إنها دائماً ـ مع تفاوت في الإحكام ـ المطرقة نفسها التي تصلح لدق «الرؤوس» وفرض عودة الاستبداد. ماذا عن هذا الدق وعن وتيراته وعواقبه؟ أي ماذا عن استبداد الحكم السياسي وعن منحناه؟ ولعل الجواب الأكثر ملاءمة هو ذلك الذي يتخلّى عن فيض

= تطعيم الخزينة، أي سدّ نفقات جيش وأسطول بحري قويين والحفاظ على سلام بين الموحدين وموالي الخلفاء؟ لكن، هل كان لاستغلال تلك الأقاليم أن يستمر طويلاً؟ [. . .] إن قوة الدولة ظلّت مرتبطة بانتصاراتها العسكرية، غير أن الحرب في إسبانيا كانت متواصلة وسرعان ما بدت لامتكافئة. . .» **تاريخ المغرب**، (الطبعة الفرنسية)، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

(١) انظر: **الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية** (لمؤلّف مجهول)، ص ٣٥؛ **الأنيس المطرب بروض القرطاس** لابن أبي زرع، ص ٢٠٤.

التفاصيل وعن فروق الشكل والأسلوب التي لا تنال في شيء من البنية المهيمنة العامة.

«إن المجتمعات البدائية مجتمعات بلا دولة لأن الدولة فيها مستحيلة. ومع هذا فكل المجتمعات المتحضرة كانت في البداية متوحشة. فما الذي جعل الدولة تكفّ عن كونها مستحيلة؟ لماذا انتهت الشعوب من توحشها؟ أي حدث هائل وأي ثورة أتاحا بروز وجه المستبد، وجه من يحكم الذين يطيعون؟ من أين أتى الحكم السياسي؟»[1]. عن هذه الأسئلة التي يستوعرها ف. كلاستر ويقيم حولها ألغازاً، كما فعل باحثون من قبله، حاول ابن خلدون أن يأتي بأجوبة في الإطار المغاربي الذي هو إطاره. ففي تحليل هذا المؤرخ تظهر شروط قيام الدولة كلها تقريباً مجتمعة لا داخل القبيلة نفسها، بقدر ما تظهر هناك حيث لا يبحث عنها كلاستر وآخرون، أي في الصراع القبائلي من أجل تملّك المتاع والموارد الاقتصادية أولاً، ثم من أجل ما يقوي هذا التملّك ويلقي «المشروعية» عليه، ألا وهو التحكّم السياسي. وتؤكد هذا المنظور نماذج عديدة. فبنو مرين الزناتة، الذين لم يرضخوا أبداً للحكم الموحدي ولا لجباياته، على عكس أبناء عمومتهم من بني عبد الواد في تلمسان، هؤلاء المرينيون لم تكن تشغلهم في حملاتهم الأولى إلا حاجاتهم الضرورية وعقلية الغزو والنهب لديهم. وفي منتصف القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) فقط، عرف قائد مريني هو أبو يحيى أبو بكر كيف يعطي لنضالية قبيلته ولنجاحات تحركاتها صيغة وغاية سياسية، وذلك، حسب تعبير شيّق لابن خلدون، ما إن «أحس من نفسه الاستبداد ومن قبيله الاستيلاء، فاتخذ الآلة». وهكذا نشأ مشروع طلبهم للملك كوسيلة لا مناص منها لاستيلائهم على الأرض التي هي مصدر جباية وطعمة[2].

حقاً، يأخذ كلاستر بعين الاعتبار الحرب كظاهرة قد تساعد على بروز القائد ـ الملك كمصدر للقانون؛ إلا أن الأمر لا يتمّ أبداً على هذا النحو عند قبائل هنود أمريكا. ويذكر كلاستر كمثال نموذج «جيرونيمو آخر قائد عسكري كبير في الشمال الأمريكي، الذي قضى ثلاثين سنة من عمره ساعياً إلى الزعامة، فلم يتوفق»[3]. أما الأمير الإفريقي الشمالي، فقد كان يفلح في ذلك بفضل تمرد عنيف على قبيلته واستبدالها بقبائل موالية وبالمصطنعين. إنه يفعل هذا ضد عصبيته الطبيعية بسبب احتفاظها وغيرتها على مكوّنات الشخصية القبلية

---

(١) ف. كلاستر Clastres **المجتمع ضد الدولة**، (الطبعة الفرنسية)، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٢) «لما ولي أبو يحيى بن عبد الحق أمر بني مرين سنة اثنتين وأربعين وستمائة، كان أول ما ذهب إليه ورآه لقومه أن قسّم بلاد المغرب وقبائل جبايته بين عشائر بني مرين، وأنزل كلاً منهم في ناحية تسوّغها سائر الأيام طعمة» (**كتاب العبر** ٧، ص ٢٢٧).

(٣) كلاستر، **المجتمع ضد الدولة**، ص ١٨٥.

الأصلية: من تعادلية وغياب للاستبداد ولحب الزعامة ومن عمل بالإجماع.. إلخ. وإذا كانت هذه المكونات قد حالت دون ظهور السياسة والدولة في المجتمعات البدائية، ففي المغرب، على العكس، كان بمقدور الأمير أن يقوّضها مشترياً خدمات قبائل البدو الرحل ومنخرطاً في لعبة تحالفات تستنزف قبيلته وتفقدها كل ثقلها السياسي البدئي. غير أن المستبد، وهو ينقطع عن قبيلته التي أوصلته إلى الحكم، ليس بإمكانه أن يشكّل إلا دولة مكونة من طوائف معزولة عن المجتمع. إن هذا التحالف بين المعزولين أو الصنائع والمصطنعين، بالتعبير الخلدوني، هو العامل الذي يحمل بذور زوال الحكم وهدمه. ولاتقاء هذا الحدث أو لتأخيره كم من أعمال عنف خالص محسوس يعرفها تاريخ المجتمع، وكم من مؤامرات ودسائس دموية معقدة!

يحدّثنا فقه التاريخ التقليدي على طول خطه الحكائي عن أحداث وأخبار لا يسعى إلى إبرازها لكونها كثيرة العود والجريان، ولا يتسنى أن نسائلها ونفرز دلالاتها القصوى إلا بقراءتها من خلال حساسية تاريخية مغايرة. ويكفينا أن نذكر بالمقاطع التي تسرد النهايات المأسوية لشخصيات سياسية، من أمراء ووزراء وأعيان وقواد جيوش أو قبائل. فيُحكى لنا أن هذا الأمير قد مات مذبوحاً، وذاك رمياً بالرماح، وآخر قد انضاف رأسه إلى الأعداد المتعددة للرؤوس المقطوعة... ففي أزمنة القساوة البالغة كالتي تعنينا هنا، يقف الاختيار أمام وفرة تقنيات الإعدام والتعذيب، من ذبح وتغريق مروراً بالطعن بالخنجر وتقطيع الأعضاء والتسميم وحز الرؤوس. وتظل هذه التقنية الأخيرة الأكثر دلالة، لا سيما إن كان رأس الضحية مطلوباً أو كان موضوع إرسال إلى مقر طالبه. إن أشكال التعذيب وطرق تنفيذ الإعدامات قد تساعد على تصور المجرى السياسي لحكم ما وتحديد مكونات معاملة الهاربين والمغلوبين من طرف الأمير المحفوف دوماً بالنطع والسياف.

إذا كان أخذ السلطة ومزاولتها يثيران الصراعات الطاحنة القاسية والتوترات الحادة والمميتة غالباً، فلأن السلطة جذابة بطبعها ومرغوبة، ولأن «المُلك ـ كما يسجل ابن خلدون بعبارات معبّرة ـ منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية، فيقع فيه التنافس غالباً وقلّ أن يسلّمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه، فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة» (مة ١٩٣).

الجدير بالإشارة أن هذه الأفعال العنيفة، مهما كانت خالصة ومحسوسة، لا تكفي وحدها لأن تدعم سير الاستبداد عموماً. فلكي يهادن هذا الأخير النفوس ويخضع الناس، عليه كذلك أن يستعين بأصناف من العنف أكثر تخفياً وتعقيداً، ألا وهي الأصناف الرمزية كما سنأتي على ذكر أهمها وأنجعها.

٢ ـ ١ ـ «شارات الملك»:

وهي كما نرسمها في لوحة نستوحي مادتها من المقدمة (٣١٩ ـ ٣٣٤):

الشارات	الدّالات	المدلولات
ـ الآلة (من ألوية وآلات الموسيقى العسكرية)	ـ قطع نسيج حفيف خفاق ـ قرع الطبول والنفخ في الأبواق والقرون	ـ إرهاب العدو ـ تجييش المحاربين وتحريضهم على القتال
ـ السرير (المنبر/ التخت/ الكرسي)	قطع من عود أو ذهب منضدة أو منصوبة	ـ تمييز ورفع جلوس الأمير عن جلسائه وعن الرعية
ـ السكة	ـ قطع من الذهب أو الفضة ينقش على وجهي كل منها كلمات أو رسوم	ـ الدخول في الاقتصاد النقدي ـ التجارة باسم الله والأمير ـ تحويل الهيمنة الأميرية إلى عملة سيارة
ـ الخاتم	ـ مداف من الطين أو معاد أو شمع يستعمل لوضع الخاتم على صفح القرطاس	ـ حفظ النظام بصقله وختمه ـ توقيع الحضور الفعال المهيمن
ـ الطراز	ـ رسم أسماء الأمراء أو علاماتهم بخيط الذهب "في طراز أثوابهم المعدة للباسهم من الحرير أو الديباج أو الابريسم"	ـ "التنويه باللابس من السلطان فمن دونه أو التنويه بمن يختصه السلطان بملبوسه إذا قصد تشريفه بذلك أو ولايته لوظيفة من وظائف دولته"
ـ الأخبية والفساطيط والفازات	ـ من ثياب الكتّان والصوف والقطن	ـ نشر شارات الرخاء الأميري في المجال الطلق
ـ المقصورة	ـ سياج على المحراب وما جاوره	ـ تمييز شخص الأمير عن كافة المؤمنين وحفظه من الأعين ومخاطر الاعتداءات
ـ منبر الدعاء في الخطبة	قطعة غالباً ما تكون من خشب منقوش	اغتنام الجُمع والأعياد لتبريز دور الخليفة كخليفة لله في أرضه وصقل هذا الدور في ذاكرة المصلين بالدعاء المتكرر له من على المنبر

أكيد أن القائمة لشارات الملك ليست كاملة، فهي ينقصها الرمح والمظلة والخيل.. إلخ. إلا أن ما ذكرناه يكفي لإعطاء فكرة عن جدية إخراج وتشغيل مظاهر ما يقتضيه، حسب تعبير ابن خلدون، الأبهة والبذخ. ولنا لإبراز طابع الاصطناع لهذا الاقتضاء أن نذكر بأن يغمراسن، مؤسِّس الدولة العبد وادية، هذا الرجل المشبع بالحكمة الحسّية والمعطل لشارات السيطرة المصطنعة، قد تمكّن بحنكته السياسية المعهودة من استرجاع عاصمة ملكه تلمسان من الحفصي أبي زكرياء يحيى، وذلك بتلبية شرطه القاضي بذكر اسمه على المنابر، فقال قولاً بليغاً يذكّرنا حقاً بعقلية الرعيل الإسلامي الأول إذ أنه يفرغ الدلالة من مدلولها ويرد إلى عراء وفقر دالها: «تلك أعوادهم هم يذكرون عليها من شاءوا» (مة ٣٣٣).

نشر الخوف وفرض الاحترام بإبراز شارات الرخاء والعظمة: هنا بإيجاز تكمن خفايا الآلية الطنانة التي بفضلها يهجر الحكم أصوله المتواضعة ليرقى إلى الدراية السياسية والهيمنة القائمة على العنف الرمزي[1]. ويظل «كرنفال» الكسروية والشارات والأبهات يعمل حتى حين يصير الحكم إلى الانحدار، بل ويزداد تكلفاً وكثافة كأنما باستطاعته الحيلولة دون التلاشي والزوال، كما كان الأمر مثلاً مع ملوك الطوائف بالأندلس (مة ٢٨٥).

٢ ـ ٢ ـ الكتابة:

صنف آخر من العنف الرمزي ليس أقل خطورةً وانتشاراً تمثّله الكتابة.

إن شفوية اللسان المتأصلة، التي يُمكن التعبير عنها بأكثر من كتابة صوتية واحدة، لهي الدليل البيّن على أن الكتابة المدرسية والاتفاقية ليست وحدها ممكنة، ولا حتى الأكثر توافقاً مع تركيب اللغة الطبيعي. ففكرة الفرق بين الكتابة وتقليد اللغة الشفوي ـ التي أخذها من جديد وعمّقها علم اللسنيات انطلاقاً من دي سوسير ـ هذه الفكرة قديمة حقاً، إذ أننا نجدها مثلاً في كتابات أرسطو على هذا النحو: «إن الرنات التي يطلقها الصوت هي رموز حالات نفسية، أما الكلمات المكتوبة فهي رموز الكلمات التي يذيعها الصوت». إلا أن دي سوسير يبرز اصطناعية الحرف ويطعن في تسلطه الاستنزافي على بنية اللغة الطبيعية الأولى ونقاوتها السمعية المحايثة.

من هذا المستوى الداخلي، المنبني على الكلمة وتمثيلها الحرفي الخطي، ينتقل

---

(١) انظر على سبيل المقارنة إيتيان دي لابوييسي، **خطاب العبودية الإرادية**، ص ١٥٥ وما يليها.

ليفي ـ ستروس، كعالم أنثربولوجي يتبنّى اتجاهاً مادياً جدلياً، إلى اتهام الكتابة كشكل استغلال الإنسان للإنسان واعتداء على طبيعة اللغة المنطوقة الخالصة. وهذه المحاكمة الأخلاقية ـ السياسية في شأن المجتمعات التاريخية الكاتبة تقدم كضحايا هذه الأخيرة المجتمعات التي لم تعرف الكتابة ولا التاريخ. . . إننا لا نتفق تماماً مع هذه الأطروحة المغالية التي ترى في الكتابة سلطة عنف واستغلال ذاتية، ما دامت سوى نتيجة منطقية لسعة الإقامات السكانية، أو، بكلمة جامعة، منتوج الحضارة الذي لا محيد عنه. إنها مخرج اللغة (العملي) ومبدؤها الاقتصادي، كما أنها مذكرة ومثبت التراكم الثقافي[1]. وكما يسجّل ابن خلدون: «لما جاء الملك للعرب وفتحوا الأمصار وملكوا الممالك ونزلوا البصرة والكوفة، واحتاجت الدولة إلى الكتابة استعملوا الخط وطلبوا صناعته وتعلمه وتداولوه» (مة ٥٢٧).

إذا ما تخلّصنا من الاعتبارات حول جوهر الكتابة، أمكننا التأكيد فقط على أنها، وظيفياً، قد تصلح فعلاً لتوطيد هيمنة الفئات ذات المواقع المهيمنة، و«أن التعاضد، كما يكتب دريدا، يظل وثيقاً بين الأنسقة الإيديولوجية والدينية والعلمية ـ التقنية. . إلخ، وبين أنظمة الكتابة التي هي إذن أكثر من كونها «وسائل تواصل» وحاملات مدلول، كما أنها شيء آخر غير هذا المدلول»[2].

ففي الأصقاع إذن حيث أثر الكتابة ينعدم أو يندر يغيب الحكم المركزي وإطاراته القانونية والعسكرية أو يختل. والحال، كما يؤكد ابن خلدون، أنه «نُسي عهد الخط فيما بَعُدَ عن سدة الملك وداره كأنه لم يعرف» (مة ٥٢٩). ففي تلك الأصقاع حيث لا تتظاهر أي ذاكرة جمعية للكتابة، ينتج عند الجماعات البشرية انسحاب أو تفكك مضامين المكتوب ومدلولاته، قد يلحق هنا وهناك الكتابة السماوية نفسها، رغم أنها مبدئياً موجهة إلى أن

---

(١) حتى ليفي ـ ستروس لا يذهب إلى حد اعتبار الكتابة من وجهة سلبيتها فقط: «ليس في ظننا أن نسقط في المفارقة فنعرف بصفة سلبية الثورة الضخمة التي أحدثها اختراع الكتابة. لكن من الضروري أن نعي أنها سحبت من الإنسان شيئاً جوهرياً»، **الأنثربولوجيا البنيوية**، (الطبعة الفرنسية)، ص ٤٠١. وهذا الشيء الجوهري هو صدق العلاقات الإنسانية وحضور المجموعة المباشر مع نفسها، وكل هذا قد أحالته الكتابة والوثائق المكتوبة على المجهولية والتراتبية. . . إن طابع اللاّصدق «قد أصبح هو طابع العلاقات نفسها بين المواطن والسلطات. . .». ويرى جاك دريدا في هذا الموقف تكريساً لاحتجاج الفوضوية أو الطوباوية الفوريرية fouriériste ضد القانون والسلطات والدول، انظر في **الغرامتولوجيا**، ص ٢٠٠.

(٢) دريدا، **المرجع نفسه**، ص ١٤١.

تكون مذكرة وبوصلة الإنسان الفقير والأمي وحتى الجماعات المعزولة أو العاصية... ومن ثمة فالناس، حين يصيبهم نوع من فقدان ذاكرة المكتوب، يفلتون من إكراهاته الذاتية وإكراهات الفئات السياسية والعالمة؛ هذه الفئات الضاغطة هي التي تمدّ الكتابة بموهبة الضغط وتستثمرها في مختلف أعمال الاستنزاف والهيمنة... وتبعاً لهذا، يجد الناس أنفسهم مرتدين إلى أصناف أخرى من الإكراهات، أولية ومباشرة، تلك التي تقوم في نظام الطبيعة والتربة والثقافة المحلية والشفوية المعاشة؛ إكراهات يعملون ويتعاملون مع العالم الخارجي على أساسها، فتنشأ لديهم الأعراف والعادات والتقاليد المترسخة والمتوارثة عبر الزمان[١].

سرطان هو المجال في لُحَم الهيمنات وحاجز عنيد أمام انتشار الكتابة: إنه يرهق ويستنزف الفرق والطوابير المتحركة، ويكسر أجهزة التواصل والترهيب والحكم. ومن الدلائل على هذا الواقع ذلك السجال العنيف الذي نقرأه في الأدب السياسي حول نظريات إما تناصر وإما تعارض جواز حكم خليفتين. إن أصحاب الموقف الأول كانت لهم حساسية حادة بواقع الصعوبات المتزايدة في حكم أراضي شاسعة بقدر ما هي متنوعة متباينة، وذلك من مركز واحد أعلى. فتناثر سلطة هذا المركز في سعة التراب يزكّي فعلاً نظرية الخلافة المزدوجة التي يؤيدها ابن خلدون وتجد تعبيرها الخصوصي في خلافة الشرق العباسية والخلافة الأموية القائمة مجدداً في الأندلس الإسلامية.

إن المشكل الأسبق لدى السلطات الطامحة إلى أن تبقى أو تصير مركزية يكمن في قدراتها على استهلاك المسافات: كيف توصل إلى القبائل والمجتمعات الصغيرة المشتتة والمتنقلة في الرحاب أوامر وأخبار الحكم والدين؟ أما الحل المشهور فهو القائم في التوجه إلى الأصقاع، وخصوصاً البعيدة منها والوعرة، ببعثات من فقهاء مكلفين بتعليم الكتابة والفصل في النزاعات باسم المكتوب وبواسطته، ومن كتّاب يسهرون على الأمور الجبائية وما شابهها ومن عساكر أيضاً عند الإمكان. إلا أن هذا الحل كثيراً ما يكون صعب الإيجاد وأصعب على المداومة والاستمرار.

وعورة تأمين الناس والمجال التي يلزم على السلطات المركزية التمرس بها إنما هي أيضاً وعورة الحكم من مركز القوة والسيطرة، لا سيما وأن ما يعقّدها هو موقف الدولة الازدواجي بإزاء العلاقة كتابة ـ سكان. فمن جهة، يميل الحكم، بغاية الهيمنة السياسية

---

(١) انظر مثلاً: لوي ماسينيون، **المغرب في السنوات الأولى من القرن السادس عشر ـ لوحة جغرافية عن ليون الأفريقي**، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

واستثمار المجال المحتل، إلى إضفاء الإيجابية على تلك العلاقة حتى تظهر وتتحقق شفافية ومقروئية منشوراته ومراسيمه وقوانينه وتعديلاته، وذلك على أكبر صعيد من التراب المنتج المحكوم. وهكذا لا أحد يمكنه أن يجهل القانون ويعاند أو يثور، ولا أحد تعوزه معرفة مقادير وأصناف الضرائب والجبايات. . إلخ. لكن بهذا الإجراء هل يُرفع حقاً عائق الصلابة والتمرد القوي؟ أما الوجه الآخر لازدواجية الموقف المذكورة فهو أن الحكم باختياره إطلاع السكان على الكتابة، أي على هذا النظام الشاراتي المبجل، خديم انتشاره وسلطانه، فإنه يخشى كذلك أن يضع بين أيديهم سلاحاً خطيراً قد يكون بمقدورهم أن يديروه ضده وقت أزماته أو تدهوره. وهذا ما يفسّر تعلّق النخب الدينية القوي بمصادر الإسلام المكتوبة، المقرون بنفورها من هرج وضوضاء «العامة» و«الغوغاء». . . وهنا يمكننا أن نسجل ما لاحظه م. رودنسون عن الكتابة اليمنية: «يمكن للكتابة إذن أن تتخصص في دائرة عليا، أي دائرة الموظفين أو رجال الدين عامة، وأن تكون موضوع تعليم لا يتوجّه إلاّ إلى طبقة من المجتمع، متعرّضاً بالتالي إلى إهمال الفقراء والمستضعفين»[1].

أما فكرة كون الكتابة فناً حضرياً بالأساس فقد عبّر عنها ابن خلدون حين كتب: «وخروجها في الإنسان من القوة إلى الفعل إنما يكون بالتعليم. وعلى قدر الاجتماع والعمران والتناغي في الكمالات والطلب. لذلك تكون جودة الخط في المدينة، إذ هو من جملة الصنائع، وقد قدّمنا أن هذا شأنها وأنها تابعة للعمران. ولهذا نجد أكثر البدو أميين لا يكتبون ولا يقرأون» (مة ٥٢٤). وهكذا، فحتى أوج الدولة لا يستتبعه عموماً إلا انتشار ضيق للتعليم الرسمي، لا سيما وأن هذا الأخير كان ينافسه دوماً تعليم خاص موازٍ، أكثر حركية وذيوعاً، ألا وهو تعليم «الزوايا». . . فالمرينيون، مثلاً، رغم كثرة نشاطهم في حقل بناء المدارس، لم يجتازوا فاس العاصمة (حيث بنوا أربعاً ما بين ثلاثينيات وخمسينيات القرن الثامن الهجري) وكبريات المدن لذلك العهد: مراكش وسلا والقصر الكبير ومكناسة وتازة. وخارج هذه المراكز، كل مدرسة مقامة تكون دوماً مهددة بالهدم من طرف فريق مناوىء، وهذا ما حدث بالمثال لمسجد سجلماسة ثم لمسجد بني يرزو في ٩١٨هـ (١٥١٢م). . إلخ.

إن إقامة المدارس في مغرب الفترة المدروسة، من صنف شرقي على غرار نظامية بغداد، لم تكن إذن هي نفسها مدفوعة إلا بإرادة المرينيين في الصراع ضد تعليم «الزوايا».

---

(١) انظر مكسيم رودنسون، «الساميون والأبجدية، الكتابات العربية الجنوبية والإثيوبية»، في الكتابة وسيكولوجية الشعوب، ص ١٣٩. نرى أن بعض أصناف الخط، التي هي نتاج الفئات الحضرية العالمة، قد تكون طريقة تعقيد لوجه الحروف المكشوف البدائي. إنها لا تحجب بما فيه الكفاية الرغبة في إحاطة الكتابة بالسرية والقدسية وجعلها جميلة من دون أن تيسّرها للعوام. . .

وهذا التعليم الذي كانت له استراتيجيته وغاياته الخاصة ما كان له بالطبع أن يتواطأ (من دون مقابل مفيد على الأقل) مع طلبات التعبئة الإيديولوجية والتأمينية، التي تتوخاها الدولة بالضبط من التعليم. وفي هذا المناخ الخصوصي، قد يكون حقاً من الساذج اعتبار سياسة بناء المساجد والمدارس التعليمية وسياسة هدمها كأنما الأولى تمثل الخير العمومي والثانية الشر والمنكر. فهما معاً تتساويان من حيث أساسهما الحقيقي وتنجليان في ميدان جدلية الصراع المجتمعي.

ولنا الآن أن ننتهي إلى الخلاصات التالية:

أ) في فضاء انتشار الخطابات، تلعب الكتابة دور حفاز موجه لضبط ونقل (أي تجسيد) الكلام المستجيب لمقاييس الجمال والقوة والمنفعة. وهذه المقاييس هي اعتباطية أساساً إذ أنها، بمجرد قيامها، تشير إلى مناطق «متوحشة» وهامشية، مناطق الخطابات التي تطردها الكتابة، كالأدب الشفوي وكل أصناف الخطابات «الهرطقية» التي حتى وإن عملت بالكتابة تكون معرّضة للتشطيب والمحو (وهنا يقوم تاريخ الكتب المحظورة وتحريقها وتاريخ هدم المساجد والمدارس.. إلخ). الكتابة، كشبكة انتقاء الأحاديث، ليست إذن عملاً أو وظيفة شمولية أو مجهولة الانتماء، بل بالعكس، إنها دوماً مدجنة من طرف ذوات تاريخية معيّنة تربط جزئياً مصيرها وامتيازاتها بسلطة الكتابة وتسخيرها. ومن هنا نستطيع نحن، سواء كنا مؤرّخين أم متخصصين في الاجتماع أو السيميولوجيا، أن نعتبر الكتابة كمؤشر بين مؤشرات أخرى على الانتماء الثقافي والتباين المجتمعي.

ب) بكلمات وظيفية، الكتابة نظام حميم الصلة بتنظيم وسير الدولة، التي تستثمره، كما تفعل بالكتابة المقدسة، في عملية تقوية سلطتها، وخصّيصاً لتوسع خزينتها؛ هذه الخزينة التي لا تحيا وتنتعش إلا بقدر نمو إنتاجية المجال وتحول احتلاله إلى مصدر للجبايات.

ج) بالتالي، بما أن إحدى وظائف الكتابة الجوهرية هي كما ذكرناها، وحتى نفلت من قبضة كل حكم سلبي أو إيجابي أحادي، لنسجل أن الكتابة، إذا ما تملكها المجتمع الكلّي، فستنتهي إلى فقدان طابعها التراتبي القهري لتصير بين أيدي هذا المجتمع وسيلة تحرّر ونظاماً يستثمر فيه المعنى وينيط الثقافة بمهمتها التعليمية التنويرية الأساسية.

د) في حالة المغرب للعهد الذي ندرسه، وبالتماثل تحت مختلف الدول الأولغارشية والثيوقراطية ـ العسكرية في المغرب وفي المشرق، فإن ما يشبه الوضعية المذكورة في الملاحظة الثالثة لم يعرف النور أبداً. ذلك أن التقليد المكرس هو بالأحرى القائم على تسخير الفئات المهيمنة للكتابة كوسيلة عنف وضغط رمزية ومبدأ تمايز اجتماعي.

٢ ـ ٣ ـ صورة المستبد النموذجية:

بعد استيفائها لشروط البيعة «الشرعية» يكون على صورة الأمير النموذجية أن تنعكس في نوع من الجمع بين الكرم الجميل والعنف الطليق، كما يعبّر عنه بيت شعري ينسب للسلطان أبي الحسن ويتناقله الإخباريون:

وأعطي الفور من مالي اختياراً   وأضرب بالسيوف طلى الرقابِ

وطبعاً من أكبر مخاطر مهنة الملك فقدان كرسي الحكم أو فقدان الحياة، فيكون على الأمير أن يتجشم هذه المخاطر حتى يُحكم الاستيلاء على منصبه ويستحقه، وبالتالي يتنعم بشرف السيادة وملذاتها.

كل اللوحات الوصفية التي خلفها لنا مؤرخو المرينيين وغيرهم عن وجه المستبدّ تعكس وإن بتفاوت طبائع الاستبداد التي تلتقي كلها في السباق المحموم إلى المماثلة الإلهية؛ هذا السباق الذي يمرّ عبر الكثير من العوائق والحواجز، التي لا يمكن للأمير أن يجتازها أو يحطمها إلا بتعلم شاق للقساوة والمؤامرة (مما يجعل منه كائناً ذهانياً متأصلاً)، وكذلك بمحاولة التمثّل بصورة السيادة المتميزة، التي من شأنها أن تسيج المجال الترابي وتسم الإيديولوجيا ومجموع حركات الإنتاج والتبادل بالترميز المتدفق[١].

ليس أمام الأمير، في باب التدبير الحسن لسياسة الترميز المفرط، إلاّ تركة من ممارسات وتقاليد العنف المباشر أو العنف الرمزي. وإن معرفة استعمال هذه التركة هي التي تبرهن على فن الحكم وتلبي إيجابياً التمثّل بصورة السيادة المتميزة. والمصير السياسي لكل أمير يبدو متعلقاً بهذه المعرفة العملية.

صنفان من الأعمال يحدّدان الحقل الذي على الأمير أن يظهر فيه قدراته ويخلف آثاره؛ فالأول يتعلق بالأعمال الاعتيادية، التي يكون فيها كل أمير جاد وفي أحسن أيام وظيفته خاضعاً لبرنامج له، بالرغم من بعض المتغيرات الظرفية، الأركان ذاتها والأنشطة نفسها، وهي مجالس العمل مع الوزراء (في شؤون الحرب والمالية) والكتّاب وأعيان الدولة، ثم مجالس المشاورة والمؤانسة مع العلماء والأدباء / رئاسة مجالس العدل / الحركات العسكرية العادية لتفقد التراب أو الدفاع عنه / مراقبة عمليات جلب الضرائب / المشاركة في صلاة الجمع والأعياد[٢]؛ أما الصنف الثاني فهو الأعمال

---

(١) انظر التحاليل الملهمة لدولوز وغواتري في: **الرأسمالية وداء الفصام**، الفصل الثالث، «المتوحشون، البرابرة، المتحضرون».

(٢) ابن الأحمر، **روضة النسرين**، ص ٧٩.

الاستثنائية المتألقة، التي، نظراً لأهميتها، سنركّز عليها مقسّمينها إلى ثلاثة ضروب قياسية، وهي:

٢ ـ ٣ ـ ١ ـ الغزو:

إن قرار تغيير العاصمة كانت له أهمية كبرى في تاريخ المرينيين. إنه يعبّر عن إرادة هؤلاء في تحييد كل إرهاصات المقاومة لدى دولة الموحدين الزائلة وتشتيت قدماء أتباعها بفعل تغيير مكان الحكم والتقرير. فتبديل مراكش بفاس معناه تأمين الحاضرة السياسية الآمنة بإبعادها عن الصحراء ومخاطر قربها. وكان هذا الفعل من الأفعال الضرورية لكي تؤمن الدولة الناشئة قواعدها وتذهب بعد هذا في توسيع حدودها.

إذا كان أوج أي دولة يقاس بمجموع فتوحاتها ومكاسبها الترابية، فمن الأكيد أن المرينيين قد كان لهم هذا الأوج مع أبي الحسن الأكحل (٧٣١ ـ ٧٥٢هـ/ ١٣٣١ ـ ١٣٥١م). فالحلم بإمبراطورية مغربية، الذي كان يراود هذا الأمير، قد تلقى دفعة أخيرة من فشل حربه في الأندلس، هذه الحرب التي انتهى آخر فصولها في ٧٤٠هـ/ ١٣٤٠م بهزيمة طريفة على يد ملك قشتالة ألفونش الحادي عشر وملك البرتغال ألفونش الرابع. وكان هذا الحدث الخطير فاتحة تقلص إجازات المرينيين إلى الأندلس في صور الغارات والغزوات ليس غير، وذلك بفعل قصرها وتذمّر بني الأحمر منها وتحالفهم أحياناً مع طرف من النصارى لصدّها أو إعاقتها. وبعد مضي ثمانية أعوام على تلك الهزيمة سعى أبو الحسن إلى فتح إفريقية بعد أن استكمل احتلال المغرب الأوسط. غير أن سعيه التوسعي هذا قد باء بفشل تام أنهى عملياً الحنين إلى إحياء المغرب الكبير لعهد الموحدين الأوائل... كيف نفسّر إذن هزيمة جيوش أبي الحسن في الثاني من محرم ٧٤٩هـ (٣ إبريل ١٣٤٨م) على أبواب القيروان؟ إن أهم عامل في هذا يعود إلى كون تلك الجيوش المغرورة بتفوق عددها وعتادها كانت تحارب ويقين الانتصار يحدوها، هذا في حين أن قبائل العرب البدو المتآزرة للسراء والضراء قد تحالفت واستفرغت كل طاقاتها بقصد البقاء أو الموت. وبإقدام أبي الحسن على تجريد أولئك العرب من إقطاعاتهم والنيل من دورهم في حياة البلاد السياسية وبالتالي من امتيازاتهم المادية المكتسبة، فقد أثار ضده تواً تحالفات البدو المتنوعة الظرفية وتعرض لرغبتهم الرهيبة في الانتقام. وهكذا استطاعت انتفاضات الحيويات المهدَّدة أن تغلب في آخر المطاف القوة العسكرية النظامية. وقد استخلص الأمير أبو حمو الزياني من هزيمة أبي الحسن هذه العبرة: «فلا تخش يا بني من عدوك وإن كان قوياً»[1].

---

(١) يعزو أبو حمر موسى الزياني هزيمة أبي الحسن إلى «سوء التدبير، واحتقار العدو الحقير، فلو كان =

إن هزيمة المرينيين الخطيرة على يد القبائل العربية في أفريقية يظهر مرة أخرى ثقل هذه القبائل في التشكل السياسي للمغرب الوسيط، إذ أن كل سياسة دفاعية أو توسعية لا تعوّل عليهم أو لا تدخلهم في الحسبان كثيراً ما تؤول إلى الفشل. . . ويهمّ بالتالي كل أمير يحلم بالقوة أن يعرف ملاءمة مشاريعه مع سياسة أعرابية قائمة على حسن تدبير استقلالية الرُّحل: كأن يحترم قواعد القبائل وعاداتها (فلا يعيِّن مثلاً في زعامتها رؤساء أجنبيين)، وأن يفرّق بعضها عن بعض بواسطة صراع أغراض ومصالح. . إلخ. ولكون أبي الحسن أساء تصريف هذه السياسة فإنه عانى من تبعاتها السلبية، فولى منهزماً على جناح الكارثة نحو مملكته الأصلية، وهنا، منهكاً ومطارداً من قبل ابنه أبي عنان، توفي أخيراً في الأطلس الكبير عند قبيلة الهنتاتة المصمودية، وذلك على إثر فصد أُجري له للتخفيف من انهياره العصبي. إن ملابسات المسار السياسي لهذا الأمير المحارب المقدام، الذي لم يكن يأنف إرداف كيس قوته، لتقوّي إحساسنا بتعطشه المطلق للسلطة، وكذا بإرادته ورغبته العارمة في توحيد بلدان المغرب كلها وحكمها من مركز واحد موحد.

أما أبو عنان فقد بدأ حكمه (٧٤٩ ـ ٧٥٨هـ / ١٣٤٨ ـ ١٣٥٨م) بعملية استيلاء على عرش سلفه، بل وبجريمة في حق الأب، كما قد يذهب البعض. . . لهذا كان أمام جثمان أبيه يتصاغر ولا يوفر جهداً في إحاطته بعلامات الإكبار والتشريف؛ وقد ذهب إلى حد تعيين آخر أتباع وخدام الفقيد في مناصب تليق بوفائهم وإخلاصهم له. حتى إذا استتب له الحكم حاول تحصينه بإحياء مشروع أبيه التوسعي، وإن بشكل أقل طموحاً وأكثر واقعية. وهكذا نظّم في ٧٥٣هـ / ١٣٥٢م فتحه لتلمسان وتمكن من احتلالها. فتأكد بذلك الوضع المتحول والمهزوز لعاصمة المغرب الأوسط.

إن حدث غزو تلمسان من طرف جيش أبي عنان يؤكد من جديد أهم ثوابت السياسة التوسعية المرينية، وهي:

أ) الاستعانة بالمصطنعين (أي المرتزقة)، عبر توزيع العطيات والترغيب في الغنائم[1]: إلا أن هذا النظام يتعرّض لمخاطر التخليات والخيانات، وهذا ما حدث بالذات في حالة الغزوة المذكورة.

= يقظان ما احتقر عدوه، حتى سكن علوه؛ فكانت هزيمته تضرب بها الأمثال، وبسببها آل ملكه إلى الزوال، فلا تخشَ يا بنيّ من عدوك وإن كان قوياً»، **واسطة السلوك في سياسة الملوك**، ص ٢٦٣. لكن، لعل من الحسنات غير المباشرة لغزو أبي الحسن لأفريقية هي أنه أتاح فرصة إيقاظ توق ابن خلدون الشاب للعلم وتحصيله، وذلك بفضل زمرة الفقهاء والعلماء الذين كانوا في ركاب السلطان. فكان أن قرّر اللحاق بهم في فاس (انظر **التعريف**، ص ٥٥، ٦٦).

(١) «ونادى أبو عنان بالعطاء وأزاح العلل. . .» **كتاب العبر ٧**، ص ٣٨١.

ب) بسالة الأمير وبطوليته كقائد عسكري: فبعد هروب خيالته الخفيفة، تمكّن أبو عنان، ليس بمفرده، كما تقول الملحمة الخرافية على لسان ابن الأحمر وابن جوزي وغيرهما، بل مع ما تبقى من أتباعه، من أن يهزم عبد الواديين ويحتلّ عاصمتهم. وقد فات لقائد المرينيين الروحي عبد الحق صاحب الكرامات أن شخّص تلك البطولية في معركته المظفرة ضد العرب رياح حيث سقط قتيلاً[1].

ج) معاملة المهزومين تحت شارة العنف النموذجي: وهنا يمكن التذكير بما حصل للأمير العبد الوادي المخلوع أبي سعيد الذي نزل فيه حكم الفقهاء والمفتين بالسرعة والتصنّع اللذين يقتضيهما المعترك السياسي، فلم يفتأ أن قُتل ذبحاً في زنزانته. أما أبو ثابت، وهو أخ أبي عنان، فبعد مقاومة عنيفة ضد فيلق مريني في وادي شلف مغراوة، فإنه لم يلبث أن ألقي عليه القبض فاراً من طرف أمير بجاية، وسلّم إلى أبي عنان الذي أمر بإعدامه رمياً بالرماح.

هكذا، بعد أن وطّد الأمير المريني سلطته على تلمسان، تمكّن من بسطها إلى بجاية بفضل تعهده لأميرها الحفصي بتوليته على منطقة أخرى من المغرب، لا سيما وأن هذا الأخير كان يشتكي من صعوبة إدارة ولايته. وبعقد هذه الصفقة كان لأبي عنان أن يفتخر بإعادة فتح المغرب الأوسط ويمهد لغزو أفريقية.

إذا كان الحلم بوحدة بلدان المغرب مدفوناً في مقبرة شالة وكان أبو الحسن آخر من شقي بحمله، فما الذي حدا بأبي عنان إلى بعث ذلك الحلم ومراودته على الجانب الأدنى من المغرب؟ هل هو جنون العظمة أم نزوع إلى التكفير عن ذنبه في موت أبيه؟ مهما يكن من أمر، فإن فشل الحملة الأولى قد أنذر بمآل الحملة الثانية. ذلك أن الجيش المريني المنهك بطول المسافات وصعوبة العملية، كما بندرة الأقوات ومناوشات القبائل المناوئة، قد هيمنت عليه لسوء حظ أبي عنان مشاعر العصيان والتخلّي ورغبات العودة إلى الموطن الأصلي.

٢ ـ ٣ ـ ٢ ـ ضرب السكة والبناء:

سبق أن أشرنا إلى مدلول ضرب السكة وأهميته في انبناء الملك «الشاراتي». فالأمير الذي له القدرة على ضرب السكة، أي يتوفر على احتياطي كاف من الذهب والفضة، يعزّز سلطته إذ يفرض نفسه كضارب نقود حقيقي ووحيد، ويصادق على الدخول في الاقتصاد

---

(١) انظر مثلاً الذخيرة السنية، ص ٣٢ ـ ٣٣.

الرمزي وفي التجارة والتبادل باسم الله وباسمه هو. إن أسباب تميّز أبي عنان وتألقه لا تعود فقط إلى كونه أول من تلقب بأمير المؤمنين ودشّن عمل ناعورة مائية. . إلخ، وإنما أيضاً إلى كون النقود المرينية تحمل اسمه «أبو عنان فارس» بحيث إن ضربها قد تم بالذات خلال فترة حكمه[1].

في سياسة الأمير الدعائية هناك خط ثان يكمن في تشييد مبانٍ ومنشآت ذات نفع ديني أو عسكري أو عمومي، من مساجد ومئذنات وزوايا ورباطات وأضرحة وقناطر وسقايات ومستشفيات، وغيرها. وبالمثال يُسجل في أعمال كبار الأمراء المرينيين بناء فاس الجديد العاصمة من طرف أبي يوسف يعقوب وتتميمها على يد أبي يعقوب مؤسّس المنصورة، المدينة التي صلحت لمحاصرة تلمسان لقربها منها والتي شيد أبو الحسن جزءاً من جامعها وبالأخص صومعته الهائلة. كما أن هذا الأمير قد رمّم مقبرة شالة وبنى مسجد العباد القريب من ضريح سيدي بومدين بتلمسان. أما أبو عنان الذي بدأ الفن المعماري في عهده ينتكس، فقد كان من مآثره بناء مسجد في تلمسان، تخليداً لذكرى سيدي الحلوي، وتشييد المدرسة البوعنانية بفاس وأخرى بمكناس وبمدن أخرى.

إن ما يلزم التأكيد عليه هو أن العوز «الإيديولوجي» أو المذهبي عند المرينيين قد خلق لدى كبار أمرائهم ميلاً إلى تعويضه بشغف تشييد المباني ذات الطابع الديني والتعليمي وبالتالي السياسي، وهذا الشغف يظهر جلياً في إطراد النشاط الأثري والمعماري والتزييني[2].

٢ ـ ٣ ـ ٣ ـ سَنّ السياسة الموازية:

أ ـ الأعطيات والهبات:

إنعاش ديوان العطاء وتوزيع الهبات والأعطيات من الأفعال التي تقوم وظيفتها عند حالة اليسر في تقوية سلطة الأمير أيام الحرب أو السلام. إنها تسبق عامة كل غزوة أو حركة حربية كشرط تمكين وتيسير، وقد تذهب بالأمير إلى حد التبرع بمنطقة كاملة إقطاعاً، كما

---

(١) من أهم نتائج بحث لڤان برشيم Berchem حول «الألقاب الخليفية في الغرب الإسلامي»: «أن النقود المرينية باسم فارس، رغم أن ضاربيها أسندوها إلى أمراء متنوعين من تلك الدولة (المرينية) حقيقيين أو خياليين [. . .]، إنما تعود إلى أبي فارس المريني، الذي يحمل وحده هذا الاسم، أي أنها ضربت ما بين ٧٤٩ و٧٥٩هـ (١٣٤٨ ـ ١٣٥٨م)».

(٢) انظر محمد المنوني، **ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين**، ص ١٥ ـ ٥٨؛ جورج مارسي **المعمار الإسلامي في بلاد المغرب**.

فعل أبو يوسف يعقوب مع أبي علي الملياني، إذ أقطعه بلاد أغمات مكافأة له على تعصبه للمرينيين ضد الموحدين المتأخرين[1].

كل هبة حتى لو كانت في شكل إقطاع، إذا ما حللنا مدلولها أدركنا أنها بالرغم من ظاهرها الإكرامي والتطوعي إنما تقوم على خاصية متمثّلة في قدرتها على إخفاء كونها دَيناً. فحتى مجرد إعطاء الطعام الدال على السخاء والكرم، فإنه يستلزم في المقابل اعترافاً بالطاعم بل والخضوع له أحياناً. فلنتذكر مثلاً وجبة الغداء (غداء الخوف) التي استدعى إليها تيمورلنك ابن خلدون على أبواب دمشق المحاصرة؛ وفي العهد نفسه لنتذكر أن السلطان أبا الحسن عندما كان يجتمع بأشياخ المرينيين والعرب، وحتى بمن يزعجونه ويحلم بحتفهم، فإنه يصرّ، حسب ابن مرزوق في مسنده، على أن يراهم يأكلون بحضرته المآكل التي هي عادة «جفان من الثريد وحولها طوافير من الأطعمة الملونة المنوعة»، كما يصف العمري[2].

ب) المصاهرة السياسية:

كل المتقصّين لأخبار سيرة السلطان أبي الحسن السياسية منها والخاصة قد أبرزوا عفافه وتدينه وتقواه[3]. إلا أن هذه الخصال الحميدة لم تكن تحجب عنه التفكير في ملاذ الزواج بالمرأة المباركة النبيلة التي بمقدورها أن تمنحه سعادتين، زوجية وسياسية. فزوجته الأولى، وهي أميرة حفصية بنت أبي يحيى أبي بكر، كانت في الأصل ستكون من نصيب أبيه السلطان أبي سعيد، الذي توفي وهي في طريقها إليه. وبعد أن حلّت بفاس سارع الابن أبو الحسن إلى طلب يدها فتزوجها في ليلة جلوسه على السرير. إلاّ أن الأقدار شاءت أن تكون لهذا الزواج السعيد نهاية أليمة، ذلك أن تلك الأميرة سقطت قتيلة في هزيمة طريفة بالأندلس، فما كان من أبي الحسن، حفظاً لذكراها إلا أن تقدّم بطلب يد أختها الصغرى، فتوفّق في مسعاه، وإن بشيء من الصعوبة[4]. وبما أن لهذه المصاهرة مع حفصيي تونس

---

(١) انظر كتاب العبر ٧، ص ٢٥٧.

(٢) العمري، مسالك الأبصار، ص ١٤٤.

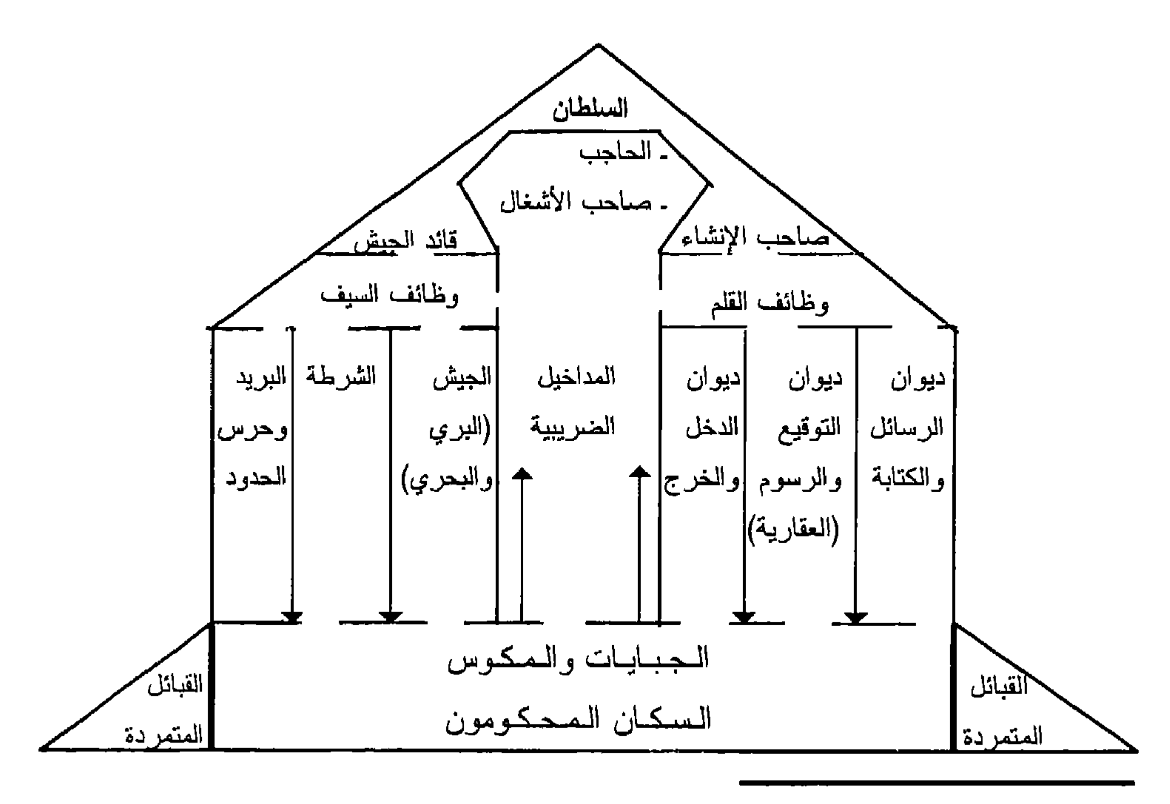
(٣) رجيس بلاشير Blachère، «بعض التفاصيل في الحياة الخاصة للسلطان المريني أبي الحسن»، ص ٨٧. ومما يقوله لسان الدين بن الخطيب في مدح أبي الحسن: الديـن والعـفاف والجـلال / والعـز والقـدرة والجـزالة / والعلـم والحلـم وفضـل الديـن / وصفـوة الصفـوة مـن مريـن». انظر ترجمته على سبيل المثال عند الناصري، الاستقصا، ج ٣، ص ١٧١ ـ ١٧٤.

(٤) حول ذلك الحدث كتب ابن خلدون نصاً مؤثراً، ومما جاء فيه: «لما هلكت ابنة السلطان أبي يحيى بطريف فيمن هلك من حظايا السلطان أبي الحسن بفساطيطه، بقي في نفسه شيء حنيناً إلى ما شغفه به =

نفعاً سياسياً أيضاً فقد أمر السلطان ببناء قصر المنصورة لاستقبال الأميرة الجديدة المرغوبة، وكان الأمر ـ حسب ابن مرزوق ـ بأن يتمّ البناء في ظرف أسبوع، يوماً بيوم[1].

٢ ـ ٤ ـ بين القلم والسيف :

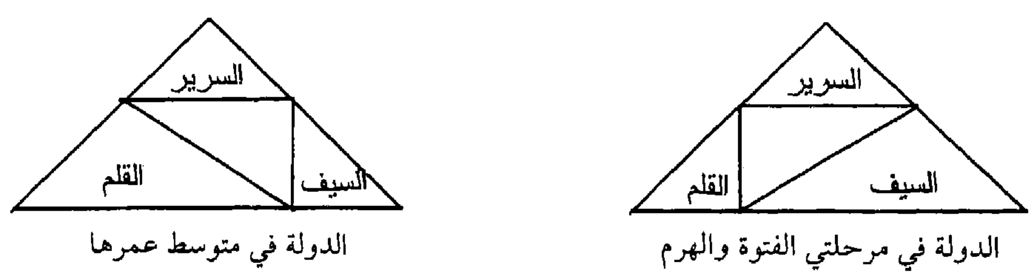
الغزو، ضرب السكة والبناء، سنّ السياسة الموازية، في هذه الأعمال تكمن شارات السيادة وبراهينها. فالسيادة بالتالي هي القدرة على التعيين والأمر والتشريع والحركة، وكذلك على إقامة الهيمنة كواقع «طبيعي» وشمولي. ومع هذا فالسيادة قبل أن تتقدم كهبة من السماء يكون عليها في البدء أن تفرض نفسها كأمر واقع، مكتسب وضروري. وإذا كانت ممارستها وعرة، فلأنها تقوم على تسخير الناس والأشياء وعلى التأثير في الضمائر وصنع «الإجماع». ومع كل أمير يطمح إلى السلطة، لا تكون تلك المهام قابلة للتحقيق إلا إذا استند إلى إدارة فاعلة وجيش قوي، فيكون عليه أن يجمع في شخصه الوظائف السلطانية الأساسية المتمثّلة في ما يمكن تسميته مع ابن خلدون بعبارات شاراتية: وظائف السيف ووظائف القلم، التي يمكن رسم بنيتها العامة في الخطاطة التالية:



= من خلالها وعزّة سلطانها، وقيامها على بيتها وظفرها في تصريفها، والاستمتاع بأصول الترف ولذاذة العيش في عشيرتها، فسما أمله إلى الاعتياض عنها ببعض أخواتها. . .»(كتاب العبر٧، ص ٣٥٣).

(١) انظر مسند ابن مرزوق، ص ٣٨ ـ ٣٩.

وبالطبع فإن تلك الوظائف تتفاوت من حيث الأهمية والتأثير داخل منحنى حياة الدولة، إذ يمكن تصويرها اختصاراً على الشكل التالي:



الدولة في مرحلتي الفتوة والهرم الدولة في متوسط عمرها

«البيروقراطية - حسب كروزيي - قد تكون إرثاً معيقاً عن الماضي أكثر منه تهديداً للمستقبل»[1]. ومن شأن هذا الحكم أن يطمئننا على أهمية الدراسة التاريخية للظاهرة «الديوانية» التي كان قيامها في الدول المغربية علامة على تهتك علاقات الدم والقرابة وتلاشيها أمام هيمنة نظام الولاء والاصطناع والارتزاق، حسب تعابير ابن خلدون.

إن مؤرِّخنا، وفاءً منه لاتجاهه الواقعي، يهتم بتعيين ما ليس داخلاً في دائرة تحليله، ومنه في هذا الباب الخطاب التشريعي الوعظي وما ينجم عنه من تعاليم حول «الكتابة» المثلى: «إن كلامنا في وظائف الملك والسلطان ورتبه - كما يسجّل - إنما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر لا بما يخصها من أحكام الشرع، فليس من غرض كتابنا كما علمت. فلا نحتاج إلى تفصيل أحكامها الشرعية مع أنها مستوفاة في كتب الأحكام السلطانية مثل كتاب القاضي أبي الحسن الماوردي وغيره من أعلام الفقهاء» (مة ٢٩٤).

معالجة هذه المواضيع بمقتضى «طبيعة العمران في الوجود الإنساني» تعني أن ننصت للتاريخ الحي عبر الكتابات والدواوين. والحال أن هذا التاريخ يقول في الموضع الأول الخصاصات أو الغيابات التي تطبع الإدارة التقليدية وتحوّلها إلى استبداد يعول على وظائف السيف. وهي، كما أدركها ماكس ڤيبر في إطار قروسطي عام، تكمن في الغيابات التالية: «أ - الكفاءة الثابتة المحددة بحسب قاعدة موضوعية؛ ب - ثبوت تراتبية معقلنة؛ ج - التعيين والترقية المحددان بعقد حر؛ د - التكوين المتخصص (كقاعدة)؛ هـ - (في الغالب) التعويض الثابت وأكثر منه التعويض المؤدى نقوداً»[2].

وفعلاً، فغياب تراتبية الوظائف المحتلة من طرف عاملين متخصصين هو ما طبع الإدارة الإسلامية التقليدية، إذ أن الأفراد فيها يُعَدّون خصيصاً للطاعة، كما يُعَدُّ المعتقون

---

(١) انظر مادة «بيروقراطية» في *Encyclopoedia Universalis*.

(٢) ماكس ڤيبر، الاقتصاد والمجتمع، (الترجمة الفرنسية)، ص ٢٣٥.

لحراسة الحريم بتحويلهم إلى خصيان. وأما التعيين والترقية فإن ما يحكمهما هو علاقات القرابة أو الولاء وليس العقود الحرة اللامشخّصة. وهكذا رأينا طوال التاريخ الإسلامي تكوّن أُسر مخزنية في المغرب وأُسر من كبار الموظفين في الشرق (كان أشهرها، كما نعلم، أسرة البرامكة الفارسية التي عرفت محنتها مع هارون الرشيد).

المعطى الثاني الذي ليس أقلّ بروزاً هو الخصاص المتعلّق بالتحديد الموضوعي للكفاءات والسلط، وذلك بفعل التداخل السياسي السائر في الإسلام بين مراتب القلم ومراتب السيف. وكمثال على هذا ما يسجله ابن خلدون قائلاً: «وأما دولة بني مرين لهذا العهد فحسبان العطاء والخراج مجموع لواحد له في الدولة» (مة ٣٠٤ ـ ٣٠٥).

وأما غياب التخصّص كشرط، وبالتالي غياب المعايير المحدّدة للكفاءة، فإنه يدفع مؤرخنا إلى الإقرار بوجود أربع فئات من الموظفين متفاوتي الأعداد والقيمة، وهم:

ـ «فئة المضطلعين الموثوقين»: هذه الفئة، بحكم ندرتها وغلائها، لا تقدّم خدماتها إلا للأثرياء الذين يغمرهم حب الجاه والتظاهر، أي الأمراء والأعيان؛

ـ «فئة من ليسوا بمضطلعين ولا موثوقين»: وهم الذين لا يطلب أي عاقل خدماتهم؛

ـ «فئة الموثوقين غير المضطلعين»؛

ـ «فئة المضطلعين غير الموثوقين».

هاتان الفئتان الأخيرتان من الموظفين هما اللّتان تحتلان غالبية المرافق في الدواوين. وابن خلدون الذي وضع هذه اللوحة القاتمة لا يرى حلاً إلاّ في الميل إلى تشغيل رجال الفئة الرابعة، وذلك لأن «المضطلع ولو كان غير موثوق أرجح لأنه يؤمن من تضييعه ويحاول على التحرز من خيانته جهد المستطاع» (مة ٤٨٢).

أما عن مراتب السيف، وقد فات أن أشرنا إلى تغلبها في بدء حياة الدولة وآخرها، فإنها هي التي تعطي للدولة العامة بنيتها الأساسية ولـ «مشروعيتها» القوة والاستمرار. إنها تتصدر نشأتها وتشرف على انتقالها من سياسية القرابة والعصبية إلى السياسة الاستبدادية العامة، ثم تعود إلى التصدر حين تكون الدولة معرضة لعلامات الهرم والتلاشي.

إن الدولة لا تقيم مركزيتها إلاّ إذا توفقت في «ثقافة» التمكّن والاستطاعة، سواء تعلّق الأمر بوظائف البريد أو بحراسة الحدود أو بالشرطة والجندية. وفي هذه الثقافة التي هي عنوان السيطرة على القلاقل البرية والمخاطر البحرية يكمن التعلم السياسي ـ العسكري الوعر بقدر ما هو ضروري لتأمين البلاد وإدارة الاستبداد الجبائي، وكذلك لكل سياسة نشيطة وتوسعية. لهذا، يروى أن أبا عنان أثنى على جده أبي يوسف يعقوب، القائل:

«الولايات ست: ثلاث وقفتها على اختياري: الحجابة والقصبة والشرطة، وثلاث موكولة إليكم: القضاء والإمامة والحسبة»[1].

في كل حرب صغيرة أو كبيرة ليست الغاية المتوخاة عامة هي السلام بل الانتصار. وذلك «لأن مصالحة العدو، كما يوصي أبو حمو الزياني، متى تظفر به مكيدة، وتلك سياسة وكيدة، وإن كانت عند الناس مذمومة، وصفتها بالغدر موسومة، فهي عند الملوك محمودة، وآثارها مشهورة مشهودة، ومع ذلك لا تأمن عدوك في مهادنة، ولا في موالاة ولا محاسنة»[2]. وبما أن غاية كل سياسة حربية هي تحقيق الغلب والحفاظ عليه، فإن من اللازم تطوير الأسباب الكفيلة بتحويله إلى واقع ومصدر استثمار، وهي:

> «في الأكثر ـ كما لخّصها ابن خلدون ـ مجتمعة من أمور ظاهرة وهي الجيوش ووفورها وكمال الأسلحة واستجادتها وكثرة الشجعان وترتيب المصاف ومنه صدق القتال وما جرى مجرى ذلك ومن أمور خفية، وهي إما خداع البشر وحيلهم في الارجاف والتشانيع التي يقع بها التخذيل، وفي التقدم إلى الأماكن المرتفعة لتكون الحرب من أعلى فيتوهم المنخفض لذلك، وفي الكمون في الغياض ومطمئن الأرض والتواري بالكُدى حول العدو حتى يتداولهم العسكر دفعة وقد تورطوا فيتلمّمون إلى النجاة [. . .] وأكثر ما تقع الهزائم عن هذه الأسباب الخفية لكثرة ما يعتمل لكل واحد من الفريقين فيها حرصاً على الغلب» (مة ٣٤١).

غير أن الغلب، مهما تنوّعت أسبابه المادية والخفية، يظل يلقى محركه أو نابضه الأساسي في العصبية «الطبيعية» أو، مع غياب هذه، في عصبية الولاء والاصطناع. وبالتالي فإن هذه العصبية هي التي تشكل بصيغة أو بأخرى القاعدة الموضوعية للغلبة والسيطرة.

***

لقد تعرّفنا حتى هذا الحد على الاستبداد طي شاراته البارزة المتكررة، وهي: شارات الملك والسلطان، الكتابة، وأخيراً فن الحكم المتمثل بصورة المستبد النموذجية، أي في أعمال الغزو وضرب السكة والبناء وسن السياسة الموازية وتشغيل الدواوين والعسكر. والآن ما هي العلامات التي تمكّننا من ضبط ظاهرة فقدان السيادة وتصدع الاستبداد؟ وما هي علامات دخول «حضارة» في طور الوهن والهدم؟

---

(١) انظر المقري، **نفح الطيب**، ج ٥، ص ٢٦٤.

(٢) **واسطة السلوك**، ص ٢٦٥.

٣ ـ في علامات تلاشي الدولة

حول منحنى حياة الدولة لا يبدو طور الانقراض من نتاج حركات تمرد أو عصيان شعبية؛ فهذه، وإن حدثت، لا تأتي إلا كعوامل متوّجة أو مساعدة. وإذن فالدولة، التي تستفيد من تقاليد الطاعة والخضوع العريقة، لا تتدهور إلاّ بفعل انكسار مقدّر في هيكلها التأسيسي؛ فهي، حسب تشبيهات خلدونية، «تتلاشى في ذاتها، شأن الحرارة الغريزية في البدن العادم للغذاء»؛ «وهي تتلاشي إلى أن تضمحل كالذبال في السراج إذا فني زيته وطفىء» (مة ٣٦٥ و٣٦٧). الغذاء، الزيت: إنها صور محسوسة تشير إلى الخزينة التي يغلب عليها في زمن الاقتصاد المتأزم الضمور والبوار.

إن تشريح أي حكم سياسي منهار في بلدان المغرب الوسيط، يظهر عموماً منطق سببية متشابهة متكرّرة، وإن اختلف تراتب وتأثير عناصرها. وليكن حكم المرينيين هو النموذج، وذلك لأن احتضاره ـ بعد مقتل أبي عنان ـ دام ما يقرب من قرن، تخلّله استعراش أطفال أو أمراء ضعاف، واغتيالات سياسية كثيرة، وتدخلات غرناطة وإشبيلية في شؤون المرينيين الخاصة. فما هي أبرز وجوه تلك السببية؟

٣ ـ ١ ـ تسلّط الوزراء:

لم يكن مقتل السلطان أبي يعقوي يوسف على يد عنبر عريف خصيان القصر إلاّ مجرد حادث عرضي. وأما الأمر الخطير حقاً فيتمثّل في مقتل أبي عنان خنقاً ـ وهو في الثلاثين من عمره ـ على يد وزيره الفودودي الذي سعى بهذا الفعل إلى أن يحكم البلاد، واضعاً الوريث الشرعي تحت وصايته. وهذه الثورة البلاطية كانت علامة معلنة في تاريخ المرينيين عن بداية تصدّعهم ونهايتهم، «لأن القائمين بالدولة ـ كما يسجل ابن خلدون ـ يحاولون ذلك بطباعهم عند هرم الدولة وذهاب الاستبداد» (مة ٣٦٠). حتى إن شاهد عيان هو ابن الخطيب، كتب عن الأمير الطفل السعيد ابن أبي عنان: «أسمع صوتاً ولا أرى أحداً. عهدي به يتدحرج بين يدي الوزير إلى مصلى الجمعة، أو يجلس للعرض كفرخ حمام المطوق مخضوب الرُّجَلية، مشمّر الذيل، حسن القبض على المنديل والمدية. . . »[1].

لقد كان أن بلغ سوء ثقة أبي عنان بأهله حدّاً جعله يقترف خطأً سياسياً لم يستطع تصحيحه حتى عندما استتب له الأمر. وذلك أنه أقدم على نفي كل الأمراء من أبناء عمه وإخوانه إلى الأندلس، فأعطى لبني الأحمر سلاح مساومة ضده ظل يتهدّده ويثير «المغاضبة

(١) ابن الخطيب، **نفاضة الجراب**، ص ٢١٨ ـ ٢١٩.

بينه وبين الأندلسيين»[1]، ويقوي طمعه في ملك العدوة[2]. وخطأ أبي عنان لم يكن في مبدأ تنحية منافسيه المرشحين، بل في الطريقة المستعملة التي كانت الإبعادَ بدل السجن الداخلي والحراسة البدنية. أما أبو سالم (٧٦٠ ـ ٧٦٢هـ/ ١٣٥٩ ـ ١٣٦١م)، وهو نفسه لاجىء أندلسي سابق، ومستفيد من وضعه هذا، فإنه أبى إلاّ أن يتجنّب زلة أخيه، فأمر بتغريق إخوانه وأولاد أعمامه في البحر، وكذلك كل من يمتّ إليه بقرابة من الأمراء والأعضاء البارزين في الأسرة المالكة[3]. وقد فعل هذا بعد أن جلس على السرير بفضل دعم بيدرو الطاغية ملك قشتالة، إذ أتاه «متطارحاً بنفسه عليه أن يجهز له الأسطول للإجازة إلى المغرب، فاشترط عليه وتقبل شرطه»[4]. إن هذا الأمير الذي هو نموذج ما أسميناه بالمستبد الفاشل، الممارس للعنف العاري الخالص، خضع خلال عهده لتأثير الفقيه الخطيب ابن مرزوق وتوجيهه، وانصاع له بالرغم من أنه اتخذ له من بين أعيان كتّابه ابن خلدون نفسه. ولما طغى عليه القلق والتحيّر طلب من ابن رضوان أن يؤلّف له كتاباً مرشداً كان هو **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**. وشاءت الظروف أن يكون هذا السلطان هو من تلقى من ملك مالي منسازاطة هدايا من بينها زرافة بهرت الجمهور وأطربت الشعراء. وقد رأى مؤرّخون أن في هذا الحدث شارات رخاء السودان في مقابل تدهور أحوال المغرب. . . وأخيراً تمكن الوزير عمر بن عبد الله من أن ينال رأس أبي سالم في مخلاة بفضل مساعدة قائد المليشيا المسيحية غرسية بن أنطول. فصار هذا الوزير، حتى سنة ٧٦٧هـ/ ١٣٦٦م، يحكم البلاد فعلاً باسم أمير معتوه هو تاشفين ثم أمير مزيف هو أبو زيان. ولم تتخلص منه الدولة إلا بعد أن قتله السلطان عبد العزيز الذي استطاع أن يعيد للمرينيين سلطتهم، وإنْ لأجل قصير. ذلك أنه بعد موته في ٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م أخذت الصراعات الطاحنة تحتدم بين الأسر الكبرى[5] مدعومة من طرف قوى خارجية متنافسة،

---

(١) **كتاب العبر** ٧، ص ٤١٨ ـ ٤١٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٥؛ ابن الخطيب، **نفاضة**، ص ٢٦٧، و**الإحاطة في أخبار غرناطة**، ج ١، ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨. في نص ابن الخطيب نقرأ وصفاً مؤثّراً من صنف: «وصرف السلطان وكده إلى اجتثاث شجرة أبيه وأن لا يدع من يصلح للملك ولا من يترشح للأمر [. . .] فأخرجوا ليلاً من جوف السفينة من بين أمهاتهم الثكالى بعد أن جلّلتهم الذلة ومسّهم الضرّ وعاث في شعورهم الحيوان لطول مقامهم في البحر شهوراً عدة فأغرقوا [. . .] حدّثني متولي هذا المكروه بهم بهول مصرعهم فقال: لقد علت منهم ليلتئذ الجثث حتى صارت هضبة، وحفر لهم أخدود هيل عليهم ترابه».

(٤) **كتاب العبر** ٧، ص ٤٥٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٦٤. في إطار تلك الظروف الاستثنائية اجتمعت شروط مقتل لسان الدين بن=

حتى إن في البلاد أيام أبي العباس (٧٧٥ ـ ٧٨٩هـ/ ١٣٧٣ ـ ١٣٨٧م) «توجهت الوجوه إلى ابن الأحمر [= محمد الخامس] وراء البحر من أشياخ بني مرين والعرب، وأصبح المغرب كأنه من بعض أعمال الأندلس»[١]. وقد استمر هذا الوضع إلى أن تمكّنت أسرة الوطاسيين من فرض وصايتها على الملك، ثم ما لبثت أن تحوّلت إلى دولة جديدة. . .

إن الوزارة إذن، المستولية أيضاً على منصب الحجابة، هي التي تستبد بالحكم حينما تقترب الدولة من نهايتها. فالوزير ـ الحاجب هو هذا القائم الذي يتكفّل بحماية الأمير من الأعين ومن مخاطر الاتصالات والصدف المشؤومة، فيشخِّص بهذا ميل الحكم إلى التخفّي والمناعة واللغز. والحقيقة أن عقدة هذه الوظيفة ذات حدين: وهي تأمين صاحب الدولة ضد أخطار الحياة العمومية، وحرمانه كذلك من كل سند شعبي في حالة ما إذا أصبح موضوع أعمال تآمرية.

٣ ـ ٢ ـ العسف الجبائي:

الدولة في بلدان المغرب، كما في باقي بلدان العالم الوسيط، كانت تقوم على ركيزتين: مالية وعسكرية، وأهميتهما من الكبر بحيث إن أي خلل يمسّ الواحدة لا يلبث أن ينتقل إلى الأخرى؛ وبعبارات مرادفة، فانسجام الجيش وقوته تتعلقان دوماً بحالة الخزينة والجبايات. والحال أن طلبات العساكر المادية تنافسها في طور الدعة والفراغ حياة الترف والبذخ في البلاط وحاجات الحضارة الجديدة في الاستهلاك. ومن هنا ينشأ الإعلاء أو الاستحداث اللاشرعي للضرائب والمكوس، فيحلّ العسف الجبائي بالمعتمرين، أي بالفلاحين والعالم القروي جملةً. وهكذا، كما يسجل ابن الخطيب عن عهد أبي سالم: «فالرعايا استولت عليهم المغارم ونزفها الحلب حتى عجزت عن الفلح وضعفت عن الإثارة والبذر، يستصفى أموالها بعصاب الضيق والإلحاح [. . .] وأخذ الناس حرمان العطاء، فلا يلمحون للإسعاف مخيلة، ولا يترشفون للإحسان بلالة. فافتتحت أبواب الارجاف وتربصت الدوائر، وقُصّت الرؤى، وعبرت الأحلام، وحدت القواطع، وعدت الأيام»[٢].

ومع أن ابن خلدون يبخل عادة بالنصائح الإصلاحية، إلا أنه لا يتمالك أن يعترف بأن «أقوى الأسباب في الاعتمار تقليل مقدار الوظائف على المعتمرين ما أمكن» (مة ٣٤٥).

= الخطيب، **كتاب العبر** ٧، ص ٤٥٢ ـ ٤٥٤؛ انظر: **الحلل الموشية**. . . (لمؤلف مجهول) ط. علوش، الرباط، ١٩٣٦.

(١) **كتاب العبر** ٧، ص ٤٥٣.

(٢) ابن الخطيب، **نفاضة**، ص ٢٧٠؛ **الإحاطة**، ج ١، ص ٣٠٨.

غير أن هذا يستحيل طالما الاحتياج إلى المداخيل الجبائية تقويه تكاليف الحياة المترفة والعادات المنحرفة، مما ينجم عنه حتى تدهور العملة وتزييف النقود.

٣ ـ ٣ ـ فساد الأخلاق:

بما أن شارات الدعة والرخاء في حياة الدولة تحمل أيضاً، حسب ابن خلدون، بذور شارات التلاشي والزوال، فإنها ليست إذن، في حقيقة الأمر، سوى مظاهر لازدهار ضيق ومهزوز، أي لحضارة منحولة. ويشهد بهذا وتنطبع به حتى بعض العينات من الأشجار والنباتات، إذ كان المثل السائر يقول: «إن المدينة إذا كثر فيها غرس النارنج تأذنت بالخراب». ويفسِّر ابن خلدون: «لأن النارنج والليم والسرو وأمثال ذلك ما لا طعم فيه ولا منفعة [. . .] ولقد قيل مثل ذلك في الدفلى وهو من هذا الباب، إذ الدفلى لا يقصد بها إلا تلوّن البساتين بنورها ما بين أحمر وأبيض وهو من مذاهب الترف» (مة ٤٦٩). ومن مذاهب الترف الأخرى التي ليست أقل دلالة على التصدّع البذخ المطبخي والملبسي وانحراف الشهوات الجنسية التي تجد، حسب مشاهدة مؤرِّخنا، تعبيرها الأقصى في الزنى واللواطية. . .

إذا كان الترف في الحضارة المنتحلة يمارس كل ذلك التأثير الانجذابي والاستهوائي، فلأنه يحدث سقوط الحماسات المثالية ويطور الأنانية الطبقية على أساس إضعاف المصلحة العامة وتفقير سواد المجتمع الأعظم. وقد أبدى مؤرّخ متأخر، هو ابن زيدان، ملاحظة قيّمة في الموضوع، إذ سجّل: «وهذا الرخاء إنما يصيب الملك ووزراءه ورجال دولته لأن الأموال في الحكم الاستبدادي تصير إلى هؤلاء، وقد تكون الرعية في أشد الضنك إلاّ من التفّ حول رجال الدولة واتسق بالتزلف إليهم ومصانعتهم والقيام بما يحتاجون إليه من أسباب الملاذ»[1]. ولعلّ الأندلس أيام ملوك الطوائف تقدّم في هذا الصدد مثالاً دالاً وخصباً، لا سيما بعد أن بات إمحاء كل حيوية سياسية معبئة في حكم المحصل، مما تأدى عنه فقدان كل مناعة ذاتية، كما يكتب عنه العمري المعاصر للأندلس المنحلّة في عهد غرناطة النصرية، وهي آخر معقل إسلامي احتله المسيحيون في ٨٩٧هـ/ ١٤٩٢م، كما أشرنا في ما سلف.

في نصّ من بحوثه حول الانشقاقات والقلاقل يرصد فرانسيس بيكون أسبابها ودوافعها «في البدع الدينية والجبايات وتغيرات القوانين والعادات والمس بالامتيازات والوهن العام وارتقاء سفلة الناس والغرباء، وفي المجاعات وتسريح الأجناد والعصائب

(١) ابن زيدان، **إتحاف أعلام الناس**. . . ج ٤، ص ٤٧٠.

المتذمرة، وبكلمة واحدة في كل ما يضر بالأشخاص ويوحّدهم من أجل قضية جماعية»[1]. ويقترح لعلاج هذه الأمراض إجراءات مخصوصة ووقايات عامة. وإذا كانت جوانب من ذلك الرصد تذكر بسيميائية (أو شاراتية) الانحلال الخلدونية، فإن هذه الأخيرة لا تجد لها عند مؤرّخنا أي امتداد علاجي أو إصلاحي؛ وهذا الغياب، الذي يجد تفسيراً في تشاؤمه المتجذر وتصوره العضوي والدائري للتاريخ، قد قاده إلى تبنّي اختيارات متكيّفة مع عقلية التصدع والانسحاب، كالقول بتفضيل النظام السلطاني مع انعدام الأحسن، وتقديم الموظفين المضطلعين غير الموثوقين مع انعدام الأحسن.. إلخ.

* * *

لقد سعينا في هذا الفصل إلى رصد أهم ثوابت الحياة السياسية في المغرب الوسيط، وذلك من خلال تحليل عيّنة تاريخية متمثّلة في تجربة المرينيين. ولعلنا أدركنا من خلاله أن دولة هؤلاء، كسابقاتها في المحيط المغاربي والعربي على وجه التحديد، قد عاشت في حالة انقطاع عن المجتمع الكلي بفعل ما كرسته من أعمال وتقاليد في حكم الاستبداد بمعنييه الناجح والفاشل، فكان لا بد وأن تعيد إنتاج التناقضات والإخفاقات نفسها التي تتصدر عادة أسباب تلاشي الدول في تاريخ القطر. ولقد كانت الغاية المضمرة من تجريب المنهج الشاراتي أو السيميائي في موضوع بحثنا تفكيك أهم علامات وألغاز العقليات السياسية القروسطية لـ «رفع الحجاب» بالمعنى الخلدوني عن منحولاتها وأوهامها، التي لا تقوم أساساً إلا على العنف المادي والرمزي، وعلى إدارته وتصريفه خارج كل مشروعية معقولة وكل سياسة شفّافة من أجل الحياة.

---

(١) فرانسيس بيكون، مقالات، (الترجمة الفرنسية)، ص ٥.

الباب الثالث

مقاربة تركيبية

□ «ولعل من يأتي بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين يغوص في مسائله [العمران] على أكثر مما كتبنا. . .» (مة ٨٤٠).

الفصل الأول
في ضوء فلسفة التاريخ

١ ـ أي فلسفة للتاريخ نقصد؟

في توزيع المهام بين الهستغرافيا وعلم التاريخ، هل يمكن إدخال مستوى آخر للدراسة والتفكير يكون لفلسفة التاريخ؟ بكلمة واحدة، هل بإمكان الفلاسفة ممارسة التاريخ؟

كثيرون هم المؤرّخون المحترفون، وحتى النبهاء منهم، الذين يجيبون على ذلك السؤال بالنفي، محتجين بكون التاريخ ليس معرفة ماورائية أو أنطولوجية، ولا بحثاً في العام والشمولي، بل إنه علم بالوقائع التاريخية، من حيث هي وقائع قابلة للمعرفة بالمقاربات المونوغرافية القطاعية وبمناهج القياس والكمّ التابعة للاقتصاد والاجتماعيات وعلوم أخرى شبيهة. وكثيراً ما يقدّم اولئك المؤرخون حقل المؤرِّخ كحقل خصوصي، ملموس، وبالتالي عصيّ على التأملات والرؤى الفلسفية.

إن ذلك الموقف، المعلن أو الخفي عند جمهرة المؤرّخين المعْرِضين عن الفلسفة، آخذ منذ زمن قريب في فقدان حدّته، وذلك بفعل عناصر كثيرة، يمكن أن نشير إلى أهمها كالتالي[1]:

(١) إن بحثاً في قيمة التاريخ كموضوع للفكر الفلسفي عليه أن يترسم أهدافاً يمكن الإشارة إلى أهمها كالتالي: ١ ـ إجراء نقاش معرفي حول مفاهيم ونظريات عاملة في الدراسات التاريخية، وعلى هذا النقاش أن يحدّد قيمتها الوصفية والفهمية والتفسيرية في الفكر التاريخي عامة، ومنها هذه العينة: الوعي التاريخي/ بُعد الماضي/ الحقيقة التاريخية/ الموضوعية في التاريخ/ الواقعة والبنية/ التصوّر الخطي والتصوّر الدائري/ التقدم ـ العود الدائم/ التاريخية ـ التاريخانية/ نهاية التاريخ،.. إلخ؛ ٢ ـ تقديم تحاليل مقارنة للأفكار الهستغرافية الأوروبية والعربية بقصد رصد الالتقاءات والمغايرات واستجلاء تصنيف لمواقف الفكر إزاء التاريخ المؤسّستي والحدثي للعالم، فتندرج بهذه الصفة في=

أ ـ موضوعياً، تبدى أنه لا يحق اختزال أو حصر الفلسفة في الميتافيزيقا، وذلك بحكم أنها طوّرت ـ كما يشهد تاريخها ـ مجموعة تيارات فكرية متنوعة بقدر ما هي متعارضة، وبعضها يتموضع في حقول بعيدة عن الفكر الميتافيزيقي، أي في عالم أشياء واهتمامات زمانية تجريبية. . . وعليه، بما أن الفلسفة متعدّدة متطوّرة وغير قابلة للانكماش في جوهر لاتاريخي ما، فإنه لا يجوز لأحد أن يمنع عليها حركتها في مجالات التاريخ الرحبة، طالما لكون بوسعها تبرير استحقاقها لذلك بقيمة ومهارات أعمالها في تلك المجالات. إن دراسات ميشيل فوكو مثلاً لتاريخ الجنون في العهد الكلاسيكي ولمؤسسة السجن وللجنس لتُعطي نموذج تدخّل موفق لفيلسوف في مواضيع اعتبرت دائماً حكراً على المؤرّخين ومن اختصاصهم. . . وبصفة أعمّ، يمكن القول مع أحد أمهر المشرّعين لحق فلسفة التاريخ في الوجود، ريمون آرون: «إن ادعاء تخطي الخصوصية، الملازمة للحقب المدروسة والنظريات القائمة، يخاطر بالإفضاء إلى الشمولية المزعومة في الفلسفات غير الواعية بحدودها، لكن هذه المخاطرة لا مناص منها بما أنها جزء لا يتجزأ من مجهود السعي إلى الحقيقة. وإلاّ وجب الإعراض عن كل حقيقة، إذ إن موضوع الفلسفة وفاعلها لا يتميزان عن نظائرهما في التاريخ، وأن معرفة الإنسان هي أيضاً معرفة تاريخ يجريها كائن تاريخي»[1].

ب ـ كل مؤرِّخ، في أي زمان، يستعمل في المادة الإنسانية بوعي أو لاوعي مناهج ومفاهيم، وهو يحلّل ويركب ويحدّد اختيارات. . إلخ، أي أنه يعبىء عقله، وحتى خياله، ويستثمرهما في عمليات معرفة الأشياء التي هي في ميدانه وثائق مكتوبة أو أثرية مصورة. وبالتالي، فالفكر كطاقة ومهارة حاضر في حركاته وفرضياته، كما في عروضه واستنتاجاته. وطبعاً، المؤرِّخ، كغيره، قد يحسن أو يسيء التفكير بحسب مستوى تكوينه المعرفي والمنهجي والنظري.

= تاريخ الفلسفة العام؛ ٣ ـ إظهار نصوص لفلاسفة قدامى ووسطويين أو محدثين لها فائدة في تطوير فكر تاريخي نقدي، مهتم بمضامين التاريخ المحسوسة؛ ٤ ـ إثراء الحوار مع المؤرّخين الراغبين في التعليم والتعلّم داخل إطار معرفي تكاملي جاد ومخصب. . وهكذا يتسنى للفلاسفة المنخرطين في الحوار أن يضعوا أفكارهم وفرضياتهم على محك المعارف الملموسة للوقائع التاريخية، وبالتالي أن يتخلّصوا من معضلات العقل الخالص وطرقه المسدودة؛ ٥ ـ التفكير في مقدمات فلسفة للتاريخ تأخذ على عاتقها أكبر العطاءات المنهجية والمفهومية لفلاسفة ومفكّرين تشهد كتاباتهم على اهتمام خاص بأشياء التاريخ، وهم بالتحديد: ميشلي، هيغل، نيتشه، هيدغر، كروتشي، غرامشي، فيفر، بروديل، فوكو، وغيرهم.

(١) ريمون آرون Aron، مدخل إلى فلسفة التاريخ، (الطبعة الفرنسية)، ص ٢٩٠.

منذ إنشاء مجلة **الحوليات** في عام ١٩٢٩ بفرنسا، تكاثر عدد المؤرّخين الداعين إلى ربط شروط تجديد الدراسات التاريخية بانفتاح نشيط، ليس على العلوم الإنسانية المجاورة فحسب، وإنما أيضاً على فلسفة التاريخ. وهكذا يكتب مؤسس مجلة **التركيب التاريخي** هنري بير: «من أجل تأسيس العلم، يمكن الاستفادة من فلسفات التاريخ أكثر من النزعة التاريخية الخالصة. التاريخ التجريبي يفتقر إلى الشكل والوجود العضوي، أما الأنسقة فإنها وإنْ كانت أعضاء اعتباطية، إلا أنها تحوي نظريات قمينة بتأدية دور تفسيري»[١].

إنه بفضل هذا الانفتاح، يقلع المؤرّخون عن الجفاف والانسداد اللذين تفرضهما عليهم ممارسات التاريخ التقليدية، كما يتناظرون بل ويساجلون في موضوع استعمالات المناهج والمفاهيم، وبالتالي يحيون حوارات لا تغيب عنها الكفاءات الفلسفية.

علاوة على ذلك، منذ هيرودوت وثوسيديد وبوليب وتيت ـ ليف والقديس أغوسطين وابن خلدون، والمؤرّخون، كلٌّ في ثقافته ولحساب زمانه، ينتجون أفكاراً وأحكاماً تعبّر عند كل واحد عن رؤيا للعالم، فتندرج بهذه الصفة في تاريخ الفلسفة العام.

ج ـ هناك عنصر دعم آخر لقيام فلسفة التاريخ وهو داخلي، أي يمكن إدراكه في تاريخ الخطابات الفلسفية نفسها. وهذا العنصر يلزم أن نؤكد عليه استجابةً لطبيعة المقام.

إن فلسفة التاريخ التي صاغ عبارتها فولتير، قد وُضعت لبناتها الأولى إبان انتقاد مبادىء أساسية في الديكارتية كالفلسفة السرمدية philosophia perennis، والشك والأفكار الفطرية المتأصلة، وذلك من طرف فلاسفة أنجليز كبيكون ولوك وإلى حد ما هيوم، أكدوا على أن الحقيقة هي نتاج الزمان[٢]، وأن أقرب المعارف إلى الصحة ما انبنى على نضج التجربة ودرس الواقعات... ومع أن القرن الثامن عشر قد ذهب كثير من مفكريه إلى ثبوتية «الطبيعة الإنسانية» وخاضوا ما يشبه الحرب المقدسة من أجل «أنوار العقل»، حتى بدت لهم ما دونها ظلمات وظواهر «لا تعدو ـ كما يلاحظ كولنغوود بحق ـ أن تكون قصة رواها أبله، فيّاضة بالطنين والغضب، ولكنها مفلسة من المعنى»[٣]، مع ذلك كله، فإن مفكرين كفولتير وكوندروسي اهتموا بتاريخ المؤسسات والعادات الإنسانية، وتعمق آخرون في التنظير لمعنى الصيرورة البشرية، مثل الإيطالي فيكو صاحب **مبادىء علم جديد**، الذي رأى

---

(١) هنري بير Beer، **التركيب في التاريخ**، ص ٤٠؛ انظر كذلك الدراسات الشيقة لميشيل دي سرطو وبول فاين وبيير نورا في **ممارسة التاريخ**، الجزء الأول.

(٢) انظر مثلا فرانسيس بيكون *Novum Organum*، ج ١، البند ٣٤.

(٣) ر.ج. كولنغوود، **فكرة التاريخ**، (ترجمة محمد بكير خليل)، ص ١٥٤.

أن الحضارات تعرف في تطورها ثلاثة عهود هي: العهد الإلهي، العهد البطولي، العهد الإنساني؛ ورأى من جهة المنهج أن العلم يدقّق في التفاصيل والفلسفة تضع الأسس والمبادىء؛ كما أن هناك مثالاً آخر في أواخر القرن يجسده الفيلسوف الألماني هردر، مؤلِّف **أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية**، و**فلسفة أخرى للتاريخ**، وهو الذي يلقبه البعض بكوبرنيك التاريخ، من حيث إنه أقام بين مشيئة الله والسعي الإنساني الخلاق علاقة توافق واطراد، كما أنه أعاد الاعتبار إلى قيمة العهود التاريخية في ذاتها، ومنها القرون الوسطى، وانتقد بالتالي عسف فلسفة الأنوار وقيامها الاعتباطي المكابر على مفهومي العقل والتقدم... إن هردر، الذي يؤشر فكره بمجيء هيغل، يرجع إليه الفضل في توطيد أسس فلسفة التاريخ، وذلك في فترة زمنية لم تكن متحمّسة لها. «فالتاريخ ـ كما يكتب كاسيرر ـ الذي لم يبدُ في نظر غوته من قبل أكثر من قاذورات متراكمة، أو مستودع للمهملات، أو في أفضل حالاته أفعال حاكم أو دولة، قد أصبح حياً بفضل السحر الذي أسبغه عليه هردر، كما أنه لم يعد مجرد سلسلة من الأحداث، بل أصبح دراما باطنية للعنصر الإنساني نفسه»[1].

لعلَّ شروط تأصيل فلسفة التاريخ كحقل معرفي متميز قد توفرت في اكتمال الفلسفة الغربية التقليدية مع نسق هيغل ومثاليته المطلقة. فهيغل (ت ١٨٣١م) الذي يدرس الظاهرة ـ معرفياً ـ بطريقة لا تقيم وزناً لمعناها المحدود المؤقلم كما هو في الكانطية، يؤكد أن الجوهر يتجلى ظاهرياً، أو أن لا شيء في الظاهرة غائب عن الجوهر والعكس بالعكس... الحقيقة، إذن، تظهر في فترات الصيرورة ثم تغترب لكي تظهر بشكل جديد، غني بمختلف اللحظات الصعبة المتأزمة التي تتجاوزها وتحتفظ بما هو من قبيل الصحة فيها. لهذا تحمل كل فترة جنين الحقيقة المطلقة، «كما يحمل البرعم الظهور المقبل للفاكهة»، وتكون الحقيقة قابلة لأن تتجلى في عهود معيّنة من التاريخ، في الحضارة الإغريقية قبل قيام الإمبراطورية المقدونية، أو في الثورة الفرنسية والفترة النابوليونية مثلاً.

أما ما يبعد هيغل عن كانط أكثر فهو أنه يزدري الأنموذج الرياضي الذي استند إليه صاحب **نقد العقل الخالص**، ومن قبله لايبنتز وديكارت، وذلك لفقر مادته التي هي الكميات، أي العلاقات الكميّة الجافة اللاجوهرية والمعزولة عن المفهوم والحياة. وبالتالي، ليست ثورة غاليلي وكوبرنيك أو نيوتن في الفيزياء هي التي كانت مصدر استلهام عند هيغل، بل إن هذا المصدر هو الثورة الفرنسية بمُثُلها العليا وأحداثها الجسام، باستيلاء

---

(١) أرنست كاسيرر، **في المعرفة التاريخية**، (ترجمة أحمد حميدي محمود)، ص ٥ ـ ٦؛ وكذلك هردر، **فلسفة أخرى للتاريخ**.

الشعب الباريسي على الباستيل، سجن العهد القديم، في الرابع عشر من يوليو/ تموز ١٧٨٩، وبانتصار الجيش الفرنسي في ڤالمي على قوات حلف الأنظمة الملكية المجاورة، وبنابليون، الفكرة ـ المثال وقد امتطت الحصان. . إلخ. إن الاقتداء بالأنموذج البيولوجي (الذي زاد في ترسيخه كتاب **أصل الأنواع** لداروين) هو الذي جعل مهمة التفكير في الحياة تظهر مبكراً عند هيغل وتتبوأ الصدارة في مسار نسقه. والحياة في التاريخ هي الحاضر الذي يلزم أن تكون له الأسبقية في مجال البحث الفلسفي، بحكم أن الماضي كبُعدٍ تامٍ وفي ذاته ليس له إلا قيمة تفسيرية، ولا يمكن العمل فيه أو تحويله إلى ما ليس هو. إن ما يميّز أساساً حياة الفكرة ـ المثال في تاريخ الحضارات والأمم هو تظاهرها بديمومتها وتجدّدها وحضورها الدفّاق أبداً. ولذا كانت الدولة في **مبادىء فلسفة الحقوق** عند هيغل هي البوتقة التي تنصهر فيها تلك الفكرة ـ المثال كعقل محقّق ومطلق، يتجسّد في السيادة القائمة وفي واقع الدولة ومعقوليتها.

رغم أن هيغل هو الركن الأساس في قيام فلسفة التاريخ[١]، فإن تيارات مستلهمة من نقدوية كانط المعرفية قد قامت خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر على أيدي فلاسفة ألمان، ديلثي وريكرت وسيمل، هؤلاء الذين تقصّدوا نقد العقل التاريخي وضبط حدود موضوعيته انطلاقاً من سؤالٍ ذي نَفَسٍ كانطي بيِّن: «بأي شروط متعالية يكون علم الماضي صالحاً للجميع؟». فالموضوعية عندهم دائماً نسبية، أي منتسبة إلى الذات المنشغلة بهويتها والقائمة دوماً عبر المعرفة التاريخية بإسقاط القيم الحاضرة على التراث المشكّل للماضي. ونرى إجمالاً أنه قد يحسن تمثّل بعض أفكار أولئك الفلاسفة، كالقول مع ديلثي إن الواقع التاريخي هو الذي يفرض مناهجه المخصوصة، أو مع ريكرت إن توجّه الفضول المعرفي هو الذي يعطي للتاريخ بُنيته المنطقية، أو مع سيمل إن التاريخ الواقعي والتاريخ المعلوم متعارضان نظراً للاختلال القائم بين الصيرورة المعاشة ورواية الأحداث. . إلخ. لكن يلزم مع ذلك التأكيد أنهم، إضافة إلى كونهم قلّما وضعوا أيديهم في العجين التاريخي، لم ينجوا في نقدهم لمفهوم الموضوعية من الخلط بين ما هو معرفة تاريخية واعية، قادرة على التباعد والنقد، وبين أصل ظهور التاريخ كتعبير عن حاجة المجتمعات إلى خلق ذاكرة جماعية وكيان قومي. ولعلَّ أحسن من وضع اليد على حلقتهم الضعيفة هو العالِم الألماني ماكس ڤيبر الذي توفّق في إبدال إشكالهم الكانطي بإشكال يطوّر حقاً فلسفة التاريخ ويغنيها، وهو:

---

(١) هيغل، **دروس في فلسفة التاريخ**؛ **العقل في التاريخ**؛ انظر كذلك جان هيبوليت، **مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيغل**.

«ما هي أجزاء علم الماضي التي تستقلّ عن وجهة نظر المؤرّخ وإرادته، بحيث تصلح للجميع؟»(١).

بعيداً عن كانط وخلفائه، وقريباً من هيغل يمكن الإشارة إلى تيار فلسفة التاريخ الشمولي للنصف الأول من القرن العشرين، ممثّلاً أساساً في أوسفالد شبنغلر الألماني، وأرنولد توينبي الإنجليزي.

فالأول صاحب كتاب **أفول الغرب** أطلعته دراسته المورفولوجية للتاريخ على أن هذا الأخير ليس له معنى عام ما باعتبار أن وحداته إنْ هي إلاّ الثقافات المستقلة بذاتها، المحكوم عليها بالانغلاق واتباع منحنى حياتي ينتهي بأفولها ثم موتها. لهذا ـ مؤيداً غوته ـ يرى أن التاريخ هو اشتغال العقل بالصيرورة وبالحي، وبالتالي بالعضوي وليس بالآلي أو بالطبيعي. وهو يسجّل بهذا الصدد: «إني أدين بفلسفة كتابي إلى فلسفة غوته التي لا تُعرف اليوم، وإلى حد أقل إلى فلسفة نيتشه [. . .]. لا أريد أن أغيّر قيد أنملة في كلمات غوته إلى إيكرمان: إن الألوهية تعمل في الحيّ، وليس في الميت؛ إنها في ما يصير ويتغيّر، وليس في ما صار وتجمد [. . .] إن هذه الفلسفة تضم كل فلسفتي»(٢).

أما أرنولد توينبي، الذي ظل في مؤلَّفه الضخم **دراسة التاريخ** على النهج البانورامي نفسه باسم إيثار التاريخ الحضاري على التاريخ القومي (عكس ما دعا إليه فون رانك)، فقد ذهب إلى إحصاء الحضارات ومقارنتها قصد الوقوف على ثوابتها، ليس داخل مخبر بل على أرض منبتها(٣). والحضارات عنده هي كالثقافات عند شبنغلر، مع فارق أساسي يكمن في تفتّحها وتعالقها وتأثّر بعضها ببعض، أي في شروط تجاوز بدائيتها إلى القدرة الذاتية على رفع تحديات العالم، الطبيعي منه والإنساني وكذلك الداخلي. كما أن توينبي الذي تأمل كثيراً، كسلفه، في ظاهرة انتكاس الحضارات وتفسّخها، لم يردها على غراره إلى عوامل عضوية قاهرة بل إلى عناصر تاريخية محسوسة تتمثل في «فشل قدرة الأقلية الإبداعية، الذي

---

(١) هناك نصوص لكانط نشرت بهذا العنوان: **فلسفة التاريخ**؛ ط. باريس (مزدوجة) ١٩٤٧، وأخرى (الترجمة الفرنسية فقط) ١٩٧٦، وفيها نلاحظ امتزاج الفكر التاريخي بالأخلاق؛ أما خلفاء كانط، فيمكن الرجوع إلى فـ. ديلثي، **عالم الروح**، جزءان (الترجمة الفرنسية)؛ هـ. ريكرت Rickert، **العلم والتاريخ**، (بالإنجليزية)، وكذلك أبحاث ريمون آرون المتخصص في أعمالهم، وهي موجودة في: **فلسفة التاريخ النقدية**، (الطبعة الفرنسية).

(٢) شبنغلر Spengler، **أفول الغرب**، الجزء الأول، (الترجمة الفرنسية)، ص ٦٠ ـ ٦١، هامش ١؛ لكن ذلك الاعتراف يتعرض للارتباك، بل للنقض في ص ٥٤ و٥٥.

(٣) توينبي، **التاريخ**، (الترجمة الفرنسية)، ص ٢٩.

يطابقه زوال اتباعية الأغلبية، وما يترتب على هذا أخيراً من فقدان الوحدة في المجتمع المعتبر ككل»؛ وهذا يسبّب في تصوره ظاهرة التفكك والانكسار break down[1].

عُيّب على شبنغلر وتوينبي ومن نحا نحوهما في فلسفة التاريخ ـ وليس دائماً من طرف المؤرّخين المحترفين وحدهم ـ كونهما يعرضان لموضوعات تاريخية ضخمة بقدر ما هي شاسعة، مما ينجم عنه ضرورة السقوط في سوء الدقة المرجعية، وكذلك التهافت النظري المفقر في حق التاريخ[2].

وللتدليل على ذلك بمثال صارخ، يمكن الإشارة إلى الفصل الثالث من كتاب **أفول الغرب**، المعنون «قضايا الثقافة العربية». ففي هذا الفصل ينسحق الموضوع المدروس تحت ركام من المعارف الموسوعية التي تصيبه في آخر الأمر بنوع من اليتم والضياع. «التحوّلات التاريخية المزيفة»، «الروح السحرية»، «فيثاغورس، محمد، كرومويل»، هي أقسام الفصل المذكور، الدالّة من حيث موادها وتوجّهاتها على عقلية في البحث تربح في السطح ما تفقده في العمق، وتعتمد التمطيطات والتوليدات الاعتباطية طريقاً للبرهنة والإقناع، فلا يخرج القارىء عموماً بعد تعب التتبع إلا بأفكار هشّة أو مغلوطة، أو في أحسن الأحوال بديهية، كالقول إن محمداً نور كلمة الله كما أن المسيح روح القدس، أو إن الإسلام كحالة استسلام لله قد عرفه كل أنبياء ورجالات الديانات التوحيدية قبل محمد، أو إنه «استحالة الأنا كقوة حرّة أمام الألوهي»، أو «إن الإسلام يجب اعتباره كنزعة طُهرانية داخل مجموعة الديانات السحرية السابقة»[3]، أو إن الإسلام ليس جديداً إلاّ بالقدر الذي تكون به اللوثرية ديناً جديداً. إنه، في الواقع دين يكمّل الديانات الكبرى السالفة.. إلخ. أضف إلى ذلك كله طابع اللبس في نعت السحري الذي يحسبه شبنغلر من مبتدعاته بخصوص الإسلام، وكذلك كون فيلسوفنا لا يعتمد طوال فصله المذكور إلاّ مراجع بلغته هو، لا تمت إلى أمهات المصادر الأصلية إلاّ من باب الدراسة والتأويل لا غير...

---

(١) توينبي، **التاريخ، محاولة تأويل**، (الترجمة الفرنسية)، ص ٢٧٣؛ وكذلك **التاريخ وتأويلاته، محاورات حول أرنولد توينبي** (الترجمة الفرنسية)، ص ١١٨.

(٢) انظر انتقادات هـ. إ. مارو Marrou القاسية، في: **عن المعرفة التاريخية**، ص ٢٧٤ وغيرها؛ وعلى نحو أقل حدة لوسيان فيفر Febvre، **دفاعاً عن التاريخ**، (الطبعة الفرنسية)، ص ٣،.. إلخ. لكن الجدير بالإشارة أن مارو في مؤلَّف جماعي لاحق قد أبدى مرونة كبيرة تذهب إلى حد تصحيح موقفه الأول، إذ يكتب: «إن فلسفة التاريخ، التي هي خطيرة حين تقدّم نفسها كفلسفة جاهزة قَبْليّة، يمكن أن تظهر كمنبع فرضيات خصبة، إما لأنها، بعد التحقيق، تبدي من بعض الوجوه تنبؤية، وإما (وهذا هو الغالب) لأنها تفيد بواسطة تقويمات وتغييرات وتنقيحات في إثارة وضع استنتاجات جديدة» (**التاريخ ومناهجه**، ص ٣٠).

(٣) شبنغلر، **أفول الغرب**، ص ٢٢٠، ٢٤٠، ٢٧٩.

***

على ضوء ما سقناه من أفكار ممثّلة في مجال فلسفات التاريخ، كيف تقوم الخلدونية وأين تتموضع؟

يجب بادىء ذي بدء القول بأن مثال ابن خلدون وحده يُظهر بما فيه الكفاية كيف أن جمهرة الباحثين الغربيين شديدو النزوع إلى مركزيتهم الأحادية، التي تقصي ما سواها من أفق ثقافتهم العامة وتفوّض أمر ذلك إلى ميدان مخصوص، وإلى حد ما معزول، كالاستشراق؛ بل إن منهم من يُمارس في حق تراث الغير نوعاً من إرادة اللامعرفة، المخلّة بمبدأ الاعتراف وسنّة الحوار والانفتاح. فعلى سبيل المثال لا الحصر، تكتب جاكلين دي روميلي في مؤلفها **لماذا اليونان؟**: «لا أحد بعد ثوسيديد حاول كتابة التاريخ على طريقته، بإدماج تأويل معمّق داخل عرض موضوعي، وبتحويل السرد إلى نوع من التدليل. لا أحد [بعده] استطاع تضمين التاريخ بكل هذه الأمثال العامة، المؤيّدة لحجج متناقضة، ولا بكل هذه الأفكار التي تتحدّث عن الإنسان والطبيعة الإنسانية وما يحدث عموماً في موقف بعينه، ولماذا يحدث»[1].

حينما نقرأ مثل هذا الحكم الوثوقي القطعي بقلم متخصصة في ثوسيديد والفكر اليوناني ـ والتي نشاطرها إعجابها بالقرن الخامس الهيلّيني، لكن من دون تطرف ولا إطلاقية ـ فإنه لا يسعنا إلا أن نأسف لكونها لم تستثنِ حتى ابن خلدون رغم أوجه الشبه بينه وبين المؤرّخ اليوناني، ورغم أن أعمال المؤرّخ العربي حاضرة في ترجمات ودراسات أوروبية عديدة. ويمكننا أن ندرج في دائرة الأمثلة السائرة على النهج ذاته أعمال كولنغوود وولش وكاسيرر وموميغليانو[2]، وكذلك أعمالاً أحدث، منها: **فلسفات التاريخ** لهلين

(١) ج. دي روميلي، **لماذا اليونان؟**، ص ١٧٦. وفي السنة نفسها التي ظهر فيها الكتاب أصدر فرانسيس فوكوياما مؤلفه الشهير **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، وهو رغم تنوّع مراجعه الكبير، لم يأته خبر نظرية العصبية الخلدونية التي من شأن تمثّلها أن تعضد حديث الباحث في القسم الثالث من كتابه، وهو: «الصراع من أجل الاعتراف (أو الثيموس)». انظر كذلك أ. كوفيليي، **دليل السوسيولوجيا**، ج ١، ص ٩، الهامش ١.

(٢) إن التغييب المنهجي الشامل للمعرفة التاريخية الإسلامية عند أولئك الدارسين الغربيين يجعلهم بكثير من الوثوقية والاطمئنان يقرّرون سبق هذا الفيلسوف أو المؤرّخ في الغرب إلى هذه الفكرة أو تلك، من دون تصور إمكانية قيامها أو جريانها من قبل في ثقافة أخرى؛ ومن ذلك مثلاً فكرة مشيئة الله في التاريخ التي يعزونها إلى اجتهادات الفكر المسيحي الوسيط، مع أن من بين أكبر واضعيها في الإسلام هو الطبري من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي؛ ومن ذلك أيضاً اعتبار بيكون أول من حدد وظيفة المؤرّخ في الاهتمام بالحقائق المحسوسة نفسها، بيد أن ابن خلدون هو الذي فعل ذلك قبله بثلاثة قرون، إلخ.

فيدرين، **ومولد التاريخ** لفرنسوا شاتلي، ناهيك عن أعمال ميشيل فوكو الرائدة الشهيرة.. إلخ.

إن الخلدونية، رغم بعض نقاط التقائها مع الفلسفات التي ذكرنا بعض خطوطها العريضة، لا يمكن عرضها في مرآة الهيغيلية إلا بقدرٍ معيّن - سنشير إليه في مقامه - كما لا يحسن وضعها على محك فلسفة التاريخ النقدية بحكم أن صاحب **المقدمة** خالط المادة التاريخية ومارسها، ولا على محك فلسفة التاريخ الشمولي بحجة أنه لم يزاول هذا الصنف من التاريخ. وبالتالي، فمن دون أن نزعم مع كروتشي «أن فلسفة التاريخ زالت لأن المعرفة التاريخية صارت فلسفية»[1]، يمكن أن نخاطر في وضع الخلدونية كعطاء نظري في مرآة فلسفة تاريخية ذات استيحاء واقعي وتوجّه قطاعي، قد نجد بعض عناصره في النزعات المادية والوضعية والدائرية، شريطة أن يكون أصحابها ممن مارسوا ما يُمكن تسميته بالتاريخ المنظور، أي التاريخ القابل للتمثل بواسطة الشهادة المعاشة أو الوثيقة والأرشيف، وبالتالي القابل لإعمال النظر في حدود ما تسمح به الطاقة المعرفية المقرونة بالدقة والتحقيق.

٢ - الموضوع التاريخي ونمط الحديث فيه

التغيّرات العميقة التي تطبع التاريخ تفرض رؤى جديدة وبالتالي طريقة في كتابة الأحداث جديدة. ولا شاهد أبلغ على هذا، عند ابن خلدون، من ظاهرة الانتشار البدوي التي مارست طيلة العهد الوسيط تأثيراً على الأرض وسكانها؛ والشاهد الآخر الذي ليس أقل تأثيراً هو الطاعون الأعظم ذو الآثار التخريبية الفادحة.

إن ذينك الحدثين المخلخلين قد أعطيا للمغرب تشكيلاً سكانياً وسياسياً واقتصادياً وحتى بيئيّاً متبدّلاً، فلم يعدْ ممكناً إغفاله أو تدوينه باللغة الحكائية الشائعة في فقه التاريخ التقليدي. لقد «احتاج لهذا العهد - كما يؤكد ابن خلدون - من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها» (مة ٤٣)، أي لقد احتيج لمؤرّخ تخوّل له قوته ودقته أن يقول حالة عالمه، وإن كانت أنقاضاً، وأن يصف مصير العقيدة والعوائد في طوفان تغيّرات الأرض. ذلك كان منطلقه الملموس وموضوعه المحدد، كما كان شأن

(١) ما كان للفيلسوف الإيطالي بيندتو كروتشي آن يقول غير ذلك، وهو داعية التاريخانية الكلية، التي أرادها معارضة للعقلانية المجردة وللهيغلية التي رأى أن صاحبها ارتكب أفدح الأخطاء لمّا خلط بين عنصرين مختلفين تمام الاختلاف، وهما «التناقض» و«التمايز». انظر مؤلفه **التاريخ كفكر وعمل**، ص ٧٣، ١٣٤، ٢٦٤ - ٢٦٥.

بوليب مع قصة غزو روما للعالم، أو القديس أوغسطين مع واقعة غارة البرابرة القوط على روما في ٤١٠ م، كمؤشر أول على انحلال الإمبراطورية الرومانية. . .

غير أن ابن خلدون الذي سعى إلى أن يكون ذلك المؤرِّخ المطلوب لم يلقَ في محيطه أي تراث منهجي أو مفهومي يسعفه في تسمية وتحليل الواقع الماثل أمامه. فتراثه الأقوم كان هو هذا الواقع ذاته الذي توحيْ له ديناميته بالكلمات والمفاهيم اللائقة المؤاتية. لذا فلغة مؤرّخنا، التي لم يُسعفها القاموس الفلسفي إلا قليلاً، كانت بالأساس لغة ذات توجّه واقعي[1]، أو، بكلماته هو، لغة بحسب «الإمكان العقلي» و«المادة التي للشيء». وهذه اللغة لم تكن إقامتُها بالأمر الهين، إذ إن انعدام ظهورها على الأشياء نفسها كان يستلزم من صاحبها مجهوداً فكرياً يعدُ بالشفافية في ختام مطافه. وابن خلدون، الذي اضطلع بهذه المهمة بكثير من الوعي والحزم، لم تخلُ طريقه من المعاطب والمعيقات. ولا داعي للاستغراب من هذا ما دام فكره، ككل فكر أصيل، يستدعي للتعبير عن ذاته جهازاً مفهومياً إجرائياً جديداً لا يجده في الثقافة المتداولة القائمة، ولا يستطيع توقي ثغرات وفراغات هنا وهناك، قد تعود مهمة ملئها إلى العمل النظري للأزمنة الحديثة.

الموضوع هو كما حددناه، والصعوبات المفهومية هي كما أشرنا إليها. فماذا عن المنهج المستعمل؟ وماذا عن نمط الحديث في التاريخ ومجراه؟

عندما نكون بمحضر مجتمع يعيش انهياره، فكأننا أمام كائن محتضر يرفع الحجاب عن سره. إننا ـ في هذا الوقت ـ نكون أقرب إلى شكل المجتمع الكلّي وإلى نظام الحضارة الذي ينتمي إليه. لهذا يكتب ابن خلدون: «وقد رفعت عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً [. . .] باحثاً عن المقنع في تبيانها أو تناسبها» (مة ٨). إن في رفع الحجاب والكشف عن التركيبات والبنى استجابة لغاية العلم التي هي البحث عن المستور. وفعلاً «كل علم ـ كما يقول ماركس ـ يكون تافهاً، إذا ما اختلط المظهر والجوهر»[2].

ما يريد مؤرّخنا ـ المفكّر إذن رفع الحجاب عنه هو الشكل المكتمل والحركة المتكاثفة لنظام عمراني محدّد في المكان والزمان. أما الطريقة التي يعالج بها الحياة السياسية والثقافية فإن لها بعض القرابة بالطريقة التي يحلّل بها مثلاً ماركس أو ڤيبر نمط الإنتاج الرأسمالي، فكلهم يسعون إلى عرض البنية الأساسية وسيرها النوعي.

---

(١) انظر ناصيف نصار، **فكر ابن خلدون الواقعي** (بالفرنسية)، أو نصّه العربي: **الفكر الواقعي عند ابن خلدون**.

(٢) ماركس، **رأس المال**، (الترجمة الفرنسية)، الكتاب الثالث، ج ٣، ص ١٩٦.

في مشروع ابن خلدون الضخم يقوم الخطاب أحياناً على ازدواج التركيب حول العلم والعقيدة الدينية. والمطلوب دوماً هو فك التباساته وارتباطاته، ليس لقصدٍ بيداغوجي فحسب، وإنما أيضاً لغاية معرفية. ذلك لأن الموضوعية ليست هي القاعدة المهيمنة دوماً عند مؤرّخنا. فمن حين لآخر يختلط بها شعوره الديني، فيحدث لديه تمييزات وتقسيمات يجب أن نكون على بيّنة منها. ولا أدلّ على ذلك، مثلاً، من تمييزه المضمر بين العصبية الإيجابية (المحمودة) في بدء الإسلام والعصبية السلبية (المذمومة أو «على الباطل») في الجاهلية ومع المذاهب والتيارات اللاحقة (مة ٢٥٣ ـ ٢٥٤)؛ ولا أدلّ على ذلك أيضاً من كلامه وأحكامه في اختلافات الفرق المسيحية في موضوع المسيح، حيث يجزم قائلاً في فقرة محذوفة من بعض الطبعات العربية (!): «ولم نر أن نسخّم أوراق الكتاب بذكر مذاهب كفرهم، فهي على الجملة معروفة، وكلها كفر كما صرّح به القرآن الكريم. ولم يبقَ بيننا وبينهم في ذلك جدال ولا استدلال، إنما هو الإسلام أو الجزية أو القتل»[1]. هنا كذلك، تسبق العاطفة الدينية التحليل اللامتحيّز وتطغى عليه، وإن كان يحسن في رأينا أن نرى في مثل تلك الأحكام القاسية حيلة من ابن خلدون يستعملها للتنقيص من كل ما يعارض ليس فقط عقيدته، وإنما أيضاً طموحاته الموسوعية... مثال آخر مخيب للأمل يقوم ـ كما سبق وأشرنا ـ في جنوحه الحماسي إلى الدفاع مطولاً عن أكابر وجوه الخلافة العباسية ضد تهم تعاطي الخمر والزنى، هذا مع أنه يعتبر هذه المساوىء لصيقة بكل حضارة في طور البذخ والترف، كما كان بالذات حال الحضارة العباسية في عهد أولئك الخلفاء.. إلخ.

لكن، رغم تلك الالتباسات وغيرها، إذا ما أعدنا الخطاب التاريخي الخلدوني إلى مادته العلمية، وخلصناه من حلقاته وعقده الوثوقية البارزة، فإنه قد يكتسي في العمق، مع وجود فوارق، خصائص ثلاثاً: المادية والوضعية والدائرية. وعلى هذا النحو يمكن المخاطرة بإظهاره مركزاً في مرآة فلسفة التاريخ.

٢ ـ ١ ـ خصيصة المادية:

في هذا السياق، هناك فكرتان تبرزان في نصوص مؤرّخنا النظرية، وهما:

أ ـ فكرة الطبيعة: إذا ما رصدنا وفرة استعمال كلمة «الطبيعة» و«الطبيعي» عند صاحب **المقدمة**، فمن الجائز القول بأن هذا الأخير، ككل الماديين القدامى والمحدثين، يُرجع للإنسان وضعه ككائن طبيعي خاضع لمنحنى بيولوجي ضروري وشمولي. وهذا المنحنى هو، من جهة أوسع، النموذج الذي يصلح له بالتماثل لتفسير حياة وموت الدول

---

(١) المقدمة، (طبعة كاترمير)، ج ١، ص ٤٢١ ـ ٤٢٢.

والحضارات (كما سيكون الشأن عند شبنغلر على وجه نظري دوغمائي). وهكذا فتلاشي الدولة ظاهرة طبيعية كما هي طبيعية ظواهر نشأتها وقوتها وهرمها. مفهوم الطبيعة إذن يُتيح له عقلنة تلك الظواهر كلها، كما يُعينه على فهم نزوعات سلبية كالاستبداد والترف. وهكذا نقرأ عنده عبارات كهذه: «في أن من طبيعة الملك الانفراد بالمُلك»؛ «في أن من طبيعة الملك الترف»؛ «في أن من طبيعة الملك الدعة والسكون»؛ «في أنه إذا تحكّمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم»؛ «في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص» (مة ٢٠٨ ـ ٢١٣).. إلخ. وبلغة هيغلية: إن من طبيعة الأشياء أن يخضع الملك للعمل السالب.

قد نميل إلى استشفاف تأثير أرسطي على هذه النزعة الطبيعية عند ابن خلدون. لكن هذا الأمر، على افتراض أنه حق، لا يجب أن يغيّب تأثيراً أولياً ذا محسوسية وفعالية يجعل التأثير الأول نفسه ممكناً، ألا وهو تأثير الوسط التاريخي المعاين أو مجرى التاريخ كما هو مُجرّب ومُلاحظ.

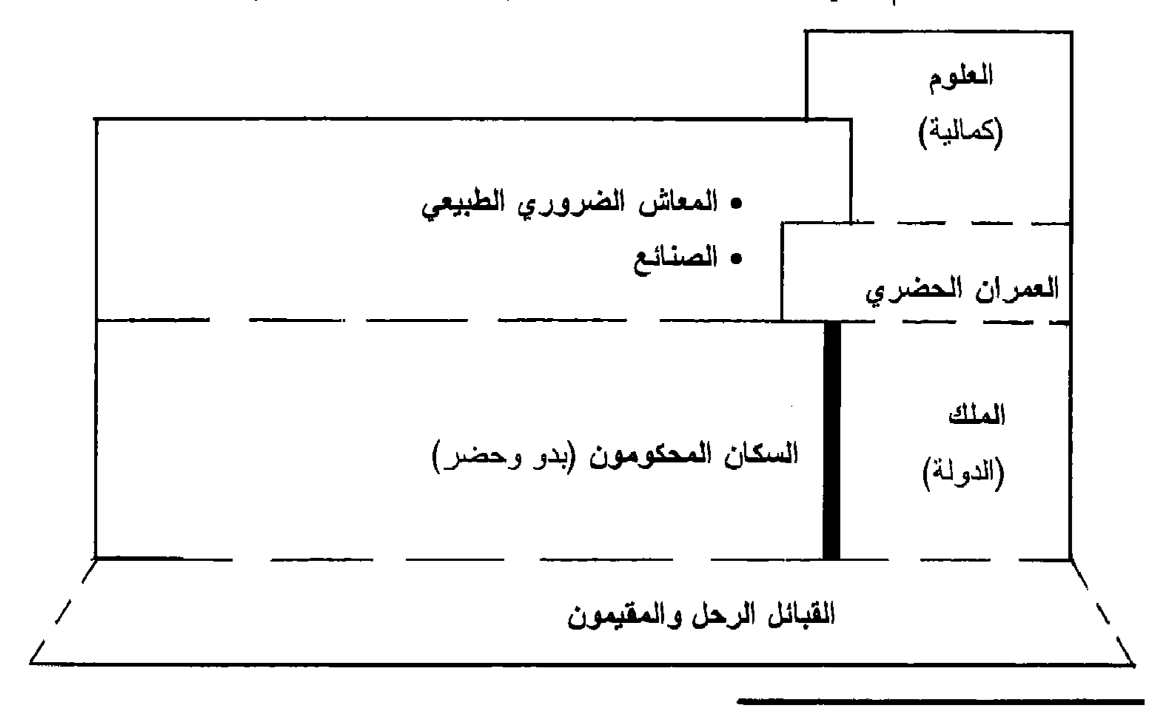
ب ـ **فكرة السببية**: في النصّ الخلدوني يظهر جلياً أن السببية (أو العلّية) هي القدرة على الربط بين ظواهر ومعطيات كأسباب ومسبِّبات. وهذه القدرة، كلما مارسها فكر الإنسان تميّز عن الحيوان وتقدّم في إنسانيته (مة ٥٩٣)، ولعل أحسن صياغة لمبدأ السببية في ذلك النصّ هي القائلة: «فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء فلأجل الترتيب بين الحوادث. ولا بد من التقصّد بسببه أو علّته أو شرطه، وهي على الجملة مبادئه؛ إذ لا يوجد إلاّ ثانياً عنها. ولا يمكن إيقاع المتقدم متأخراً ولا المتأخر متقدماً» (مة ٥٩٣)[1]. ومبادىء الأشياء لا يمكن إدارتها إلا بالعقل عبر مستوياته الثلاثة: التمييزي، التجريبي والنظري، وكلها تتضافر لسبر الحقيقة الإنسانية ولتصوّر الوجود. أما عوالم المعرفة فيمكن اختصاراً تقسيمها إلى عالمين: عالم الحسّ وما فوق الحسّ (أي النفس والذهن)، وهو العالم البشري؛ ثم عالم الغيب أو الأرواح والملائكة، أي العالم الغيبي.. ويقرّ ابن خلدون أن «أعقد هذه العوالم في مدركنا (هو) عالم البشر، لأنه وجداني مشهود في مداركنا الجسمانية والروحانية...» (مة ٥٩٦). وفي مقام آخر نراه يُعرض عن «السبب النجومي» ويطعن في قدرته على تفسير الظواهر العمرانية ويطالب لهذا بما يسميه «السبب الأرضي» (مة ٤٥٨).

(١) طبعاً فكرة السببية توجد موضع بحث عند مؤرخين يونان، مثل هيرودوت وثوسيديد. ما هي العلل التي تحدو بشعوب إلى الدخول في الحروب، بل ما هي علة العلل أو العدوان الأول فيها؟ وفائدة درس المسألة ضمن تاريخية صرفة لا دخل للآلهة فيها (وبالتالي خلافاً لما كان عليه الأمر من قبل عند هوميروس وهيزيود)، فائدته تكمن في حفظ التاريخ من النسيان (هيرودوت) وتلقين الأجيال القادمة (ثوسيديد).

«الوعي التاريخي ـ كما يكتب كارل ياسبرز ـ كوعي بالقدر هو أخذ الكائن التجريبي المحسوس بعين الجد»[1]. وهذا بالضبط هو ما يفعله ابن خلدون ويعيره أهمية كبرى: «داخلاً ـ كما يسجّل ـ من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص، فاستوعبت أخبار الخليقة استيعاباً» (مة ١٠). وكيف يمكن أخذ العالم الواقعي بعين الجد إن لم يكن بالإعراض عن التحليقات الماورائية والصوفية، مع لقاء المتعة في ذلك؟ وعن هذا السؤال يجيبنا ابن خلدون ويعلّمنا كذلك الاهتمام به، فيقول: «واخترعت من بين المناحي مذهباً عجيباً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدّن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية». وهذا المذهب العلّي له أيضاً طابع تمتعي لا يظهر في الترجمات الأجنبية للنص الأصلي الذي يقول: «.. ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها» (مة ٩).

إن فكرتَيْ الطبيعة والسببية تتصدران تصميم ابن خلدون الدراسي، كما يدلّ هذا المقطع البيّن: «وقد قدمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها، كما نبيّن لك بعد، وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار. وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلّم العلم كمالي أو حاجي. والطبيعي أقدم من الكمالي. وجعلت الصنائع مع الكسب لأنها منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران» (مة ٥٣ ـ ٥٤).

وهذا التصميم الذي لا يخفى استيحاؤه المادي يمكن رسمه كالتالي:



(١) كارل ياسبرز، **فلسفة**، ج ٢، ص ١١٩.

شقّان يتقاسمان هذا التصميم، هما:

أ ـ **شقّ القرابة والسياسة كقوتين مادتين**: يذهب أصحاب الاتجاه القسموي segmentarism في الأنثروبولوجيا الأنجلو ـ ساكسونية خاصة إلى الاهتمام بالقبائل قيد بنيتها الانقسامية، أي تنظيمها الازدواجي المتعارض، الواسع النطاق. ويُظهر بعض الدارسين في هذا الحقل كيف أن الانقسامية في الوجود القبلي تجد ترجمتها السياسية في عدم ثبات الرؤساء الزمنيين وفي ذيوع السلطة وظاهرة «السواسية» المسلحة، مما يقوّي عند القبائل المستقرة خصوصاً النزوعَ إلى استقبال الغرباء «الأجلاء» كسلطة حكم وتأليف، أو فيما بعد إلى المذاهب الفقهية والزوايا كسلطات احتكام وتوجيه. . . وإنْ كانت أهمية بعض الأبحاث القسموية لا تُنكر، فلا يسعنا هنا إلا أن ننبّه إلى أنها في مجملها تصف أكثر مما تفسّر، وتسيِّد النموذج القارّ والبُنية الثابتة على حساب خصوصيات الحالات واختلافها وحركية التاريخ وتبدلاته[1]. أما من زاوية البنيوية النشوئية أو الدينامية، فإن العصبية القبلية، كما أرّخ لها ابن خلدون، تبدو على وجهين متكاملين متلازمين: وجه ثوابتها المركّبة كنمط إنتاج يتمّ بواسطته بين أعضاء القبيلة تبادل الكلمات [= الوحدة اللغوية] والأمتعة والخدمات [= الوحدة المعاشية] والنساء [= وحدة المصاهرة والنكاح][2]؛ ووجه وظيفتها كعنف أو ممارسة للعنف في خدمة الظفر بالملك. والعصبية بهذين الوجهين تقوم تحت سيادة الأبوية patriarcalisme وحكم الشيوخ gérontocratie.

إذا كانت حياة القبيلة كلها محكومة بعلاقات القرابة، فلأنها لا تعرف على الصعيد الاقتصادي أي تحوّل مهمّ يُذكر. وقد يكون هنا من المفيد أن نستشهد عن قصد بمفكّر كإنغلز، الذي كتب: «كلما قلّ العمل وحجم منتوجاته وبالتالي غنى المجتمع، ظهر أن تأثير علاقات الدم تسيطر على النظام المجتمعي»[3]. وبكلمات أخرى، هناك حيث يفشل اقتصاد المعاش في حماية الأفراد ضد شظف العيش والندرة، تتدخل بنية القرابة بقوة، فتمنحهم بديل تلك الحماية في احتوائهم وتحصينهم ضد الغزوات ومحن الوجود، وتتحكّم بالتالي في مجمل سلوكاتهم الاقتصادية والتكيفية.

إلى ابن خلدون إذن يرجع فضل إدراك الطابع الجدلي للفقر والخصاصة. فبفعل هذا

---

(١) انظر انتقادات جاك بيرك في: **المغارب، التاريخ والمجتمع**؛ عبد الله حمودي في بحثه بمجلة هسبريس ـ تمودا، (المجلد ١٤، ١٩٧٤)؛ عبد الله العروي، **الأصول الاجتماعية والثقافية للحركة الوطنية المغربية**.

(٢) راجع كلود ليفي ـ ستروس، **الأنثروبولوجيا البنيوية**، ص ٣٢٦.

(٣) انجلز، **أصل الأسرة والملكية والدولة**، (الطبعة الفرنسية)، ص ١٦، وانظر كذلك رسالته إلى ماركس بتاريخ ٨ ديسمبر ١٨٨٢.

الطابع تستمد القبيلة حيوية فائقة من التزهد والتقشّف كإجابة ضرورية على نظام الندرة، كما أن هذه الحيوية تغذّي بدورها اندفاعات الغزو التي تؤسّس الدول. أما شكل تلك الجدلية فيذكّر من وجوه بظاهرة البروليتاريا الداخلية عند توينبي والمؤشرة على الصراع الطبقي وتمزّق النسيج المجتمعي، أو بظاهرة تضخّم كمّ البروليتاريا وبؤسها، التي تخلق، حسب المنظور الماركسي، وضعاً ثورياً يُمكن أن يؤدي إلى نمط الإنتاج الاشتراكي.

مع الانتقال إلى الدولة العامة والاستبداد تتلاشى العصبية كقوة مادية، وذلك لفائدة المهماز السياسي وعلاقات الموالاة الموسّعة. هذا الانتقال، الذي يُحسن مؤرّخنا وصفه، هو ما يجده أنثربولوجيون معاصرون أمامهم ويريدون تنظيره. فموريس جودليي، مثلاً، يرصده كالتالي: «في بعض المجتمعات ذات الحكم القبلي تظهر علائق سياسية جديدة تمدد علاقات القرابة وتخرج منها ثم تعارضها. إلا أن القرابة ليست هي التي تنقلب سحرياً إلى علائق سياسية، بل إن الوظيفة السياسية في علاقات القرابة القديمة هي التي تنمو وتتطوّر على أرضية مشاكل جديدة. مع تكوّن الطبقات داخل القبيلة يحصل تغيّر جديد لأشكال السلطة السياسية ووظائفها، فتظهر الدولة»[1].

في التأويل الخلدوني لحياة الدولة وانحطاطها، كل عناصر التفسير هي إجمالاً من صعيد اجتماعي سياسي وأخلاقي. أما العامل الاقتصادي فلا يلعب إلاّ دوراً ثانوياً لاحقاً. وذلك، لا ريب، لأن مستوى الإنتاج، خلال المرور من علاقات القرابة والدم إلى علاقات السياسة العامة، يظل عموماً هزيلاً وبدون فعالية مؤثرة. أما حين يضعف العامل السياسي ويتدهور فإن ما يرجع بقوة لتجديد عجلات التاريخ فهو القرابة وعمق التركيبة القبلية.

ب ـ شق اقتصاد المعاش: «واعلم ـ يكتب ابن خلدون ـ أن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يقوته ويمونه في حالاته وأطواره من لدن نشوئه إلى أشده وكبره» (مة ٤٧٦). في إطار هذا الاقتصاد الطبيعي يخلق الله تعالى شروط الحياة المادية، أما سيره وغاياته فأمور موكولة إلى الإنسان؛ ذلك لأن معاش هذا الأخير وحتى رياشه مرتبطان أيما ارتباط بما يحقّقه في باب الكسب، أي العمل المنتج (فلاحياً أو صناعياً) أو النشاط التجاري، وأما الرزق (أي الفائدة والربح) فهو في اعتبار ابن خلدون موكول إلى الله؛ وهذه الإحالة في ميدان خاص كالاقتصاد ليست سوى تعبير عن عقيدة أو إيمان؛ وهي على كل حال لا تتطابق مع قولين للمؤلّف، واحد قطعي والآخر استدلالي:

ـ «فلا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول».

---

(١) موريس جودليي، العقلنة واللاعقلنة في الاقتصاد، ج ١، ص ١١٢ ـ ١١٣.

- «فقد تبيّن أن المفادات والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هي قيم الأعمال الإنسانية، وتبيّن مسمّى الرزق وأنه المنتفع به. فقد بان معنى الكسب والرزق وشرحُ مسماهما» (مة ٤٧٨).

إن المعاش إذن متعلّق بالعمل الإنساني، وهذا العمل هو الذي يحدّد قيمة الشيء، وبالتالي مقدار فائدته عندما يعرض في السوق. وعلى هذا النحو تظهر دائرة المعاش مستقلة وقائمة بذاتها.

أما القول بالتدخل الإلهي، فلربما أن وظيفته هي حلّ الطابع الإشكالي والعرضي للرزق والمتجلّي من جهة في اضطرابات السوق (عرضاً وطلباً)، ومن جهة أخرى في تقدير قيمة البضائع وتحديد الأسعار.

وإجمالاً فابن خلدون لم يقمْ إلاّ بوضع القوانين العامة لاقتصاد المعاش، الذي ليس من اختصاص بلدان المغرب وحدها. وعليه فإنه لم يقمْ - وهل كان بمقدوره أن يفعل ذلك؟ - بوضع تاريخ اقتصادي للقطر يتسم بنوع من «الاختصاص».

● **مجرد هامش:**

نقول سلفاً إننا لا نريد وضع ابن خلدون في مرآة ماركس، ولو أن هذا الفيلسوف قد عاد منذ السنوات الأخيرة فقط إلى حجمه الطبيعي في تاريخ الفكر الإنساني؛ فهذه المقاربة قد تجد تبريرها في الدراسة المقارنة شريطة تخلّصها من مخاطر الخلط والعسف، لكنها، رغم ذلك، لا تمثّل هاجسنا الأكبر ولا شغلنا الشاغل. غير أنه، من قبيل الاستئناس يمكن في هذا الهامش عرض بعض التوازيات المثيرة بين المفكِّرَين على النظر، منها ما يقرب هذا من ذاك، ومنها ما قد يطعم نظرية الانتقال من ابن خلدون إلى ماركس: ١ - بادىء بدء، يلزم التأكيد أن المفكِّرَين كانا واعيين بالتميز الدلالي لظاهرة الانتكاس. فالأول يتحدّث عنه بعبارات «الهرم» و«التلاشي»، مسجِّلاً بالمثال «إذا كان الهرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية لها كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني. والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما أنه طبيعي...» (مة ٣٦٢)؛ أما الثاني فإنه يسجّل في معرض حديثه عن الإنتاج الرأسمالي أن هذا الأخير «يكوّن بنفسه نفيه الذاتي على نحو الحتمية المعتملة في تحوّلات الطبيعة. إنه نفي النفي»[1]. ٢ - في سياق تحليل البذخ والمتعة كرمزين للناتج في نظامات الإنتاج التقليدية، يكتب ابن خلدون: «إن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا في النعيم والترف ووكلوا

---

(١) ماركس، رأس المال، الكتاب الأول، ج ٣، ص ٢٠٥.

أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولّت حمايتهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم (. . .) قد ألقوا السلاح وتوالته على ذلك منهم الأجيال وتنزّلوا منزلة النساء والولدان» (مة ١٥٥ ـ ١٥٦)؛ أما ماركس فيقول: «في أنظمة الإنتاج القديمة، المالك الرئيسي للناتج الفائض الذي يتعامل معه التاجر والنخاس والمولى والدولة (في شخص المستبد الشرقي مثلاً) هو من يرمز إلى الترف الموجّه نحو المتعة»[1]. ٣ ـ ما هو أصل الاقتصاد التجاري ومن أي طبيعة هو؟ يجيب صاحب **المقدمة**: «وأما التجارة، وإن كانت طبيعية في الكسب، فالأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هي تحيلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة. ولذلك أباح الشرع فيه المكايسة لما أنه من باب المقامرة، إلا أنه ليس أخذ المال الغير مجاناً، فلهذا اختصّ بالمشروعية، والله أعلم» (مة ٤٨٠)؛ ويورد صاحب **رأس المال** في الصفحة نفسها المذكورة أعلاه: «بما أن رأس المال التجاري ينسق تبادل منتوجات بين جماعات غير نامية، فإن الربح التجاري لا يظهر كسرقة أو احتيال فحسب، بل إن أصله يقوم هنا بالذات». ٤ ـ أما مبدأ المادية التاريخية الشهير القائل بأن نمط إنتاج الحياة المادية يحدّد سيرورة الحياة المجتمعية والسياسية والثقافية عموماً، فإنه يذكر من وجوه ببعض الأقوال في النص الخلدوني من صنف: «واعلم أن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يقوته ويمونه في حالاته وأطواره من لدن نشوئه إلى أشده. . .» (مة ٤٧٦). . إلخ.

٢ ـ ٢ ـ خصيصة الوضعية:

ابن خلدون مفكّر وضعي قبل ظهور الفلسفة الوضعية؟

قد يكفي، للإجابة بالإثبات، التذكير بمواقفه النقدية بإزاء الهستغرافيا العربية، وبإقصائه لكتب التشريع السياسي والأحكام السلطانية خارج نطاق اهتماماته. إنّ مشروعه العلمي الأساسي، كما أكّدنا من قبل، هو تحليل الظواهر المجتمعية والمؤسّسات من حيث الطبيعة والعمران البشري، أي كنتاجات حضارية مؤثّرة في تاريخ الإنسان.

إن هذا التوجّه كثير الشبه بنظرية ماكيافيلي عن الحقيقة الفعلية Verita effettuale، فالمفكّران، النافران من الإغراء الطوباوي، تلتقي كتاباتهما في اعتبار أن الواقع التاريخي الحيّ هو المادة الأجدر بالتعلّم والعلم. إنه المرجع الذي يلزم أن ينتظم حوله كل خطاب واقعي وعقلاني، هذا مع أنهما يختلفان في طريقة التعبير الأدبي ونمط العرض. فالأول وقد

---

(١) المرجع نفسه، الكتاب الثالث، ج ١، ص ٣٣٩.

اشتغل كمؤرّخ مستعلم نراه لا يعطي أمراً أو نصحاً، بل يصف ويفسّر المؤسسة والحدث؛ في حين أن الثاني، كمهندس للسلطة يقول ما هو كائن، لكن على نحو إيعازي، محوّلاً إلى قواعد السلوك السياسي ما يكتفي المؤرّخون بملاحظته كظواهر تاريخية، سلبية أو محزنة ولكنها متميزة بدوامها ووقوعها. السياسة كشرٍ ضروري يستهدف إخضاع الناس وحفظ السلطة بين أيدي من هم فيها، ذلك هو ما يدرسه ابن خلدون دراسة وضعية، في حين أن ماكيافيلي يرفعه إلى سدة النهج الأمري (أو «إيتيك») الذي لا يعنى إلاّ بانسجام وفعالية قواعده وإجراءاته[١].

أما الصبغة الوضعية لمشروع ابن خلدون فلا يظهر أنها تأثّرت أكثر من اللازم بتديّن صاحبه، بالرغم من أن هذا الأخير كان خاضعاً لضرورات عصره وضغوطاته، وبالرغم من أن «الواقع في العهد الوسيط كان، كما يسجّل إيتيان جيلسون، يقوم في الإحساس والفكر كواقع ديني»[٢].

كمثال دالّ على نزعة مؤرّخنا الوضعية، نستشهد بمقاربته لظاهرة الديانة الإسلامية التي أخضعها لتحليل شيّق قائم على تمييز جوهري مضمر بين الإسلام «الغض» أو البدئي والإسلام الفِرَقي أو التاريخي.

الإسلام الأول كان عبارة عن ثوران وعن إعصار حقيقة يخرق قوانين الطبيعة ومجرى التاريخ الاعتيادي. ويتحدد ثقل هذا الإسلام الوضعي بتعبيريته (كلام الحق، إعجاز القرآن) كما بتمثيليته وقدرته على التعبئة والاستقطاب[٣]. إنه يتسم بصفات ديانة شمولية عضوية ويكتسب موهبة تأسيسية خاصة. إلا أن هذا الإسلام لم يدمْ أكثر من أربعة عقود، قام بعدها نظام الأمويين سنة ٤٠هـ/ ٦٦١م، فانحل «الوازع» الديني وظهر الإسلام التاريخي المنقسم المتجزّىء والمحكوم بصراعات الأحزاب والعصبيات. ويستند ابن خلدون في هذا إلى حديث نبوي يقول: «الخلافة بعدي ثلاثون عاماً، ثم تعود ملكاً عضوضاً».

إن ابن خلدون، وهو يسجّل ذلك الفارق المأساوي في حياة الإسلام، يمسك عن محاكمة المسؤولين عنه أو إصدار الأحكام الأخلاقية في حقهم. وبدل الحلم بعودة «غضاضة» إسلامية مُثلى، نراه يجتهد في عقلنة واقع أصبح من الصعب نكرانه، وفي فهم تغيّر أملاه منطق التاريخ الذاتي. وإذن، حيال قضية الخلافة الشائكة الحسّاسة، يؤثر ابن

(١) انظر دراسة مقارنة للعروي «ابن خلدون وماكيافيلي» في ثقافتنا في ضوء التاريخ.

(٢) إيتيان جيلسون، الفلسفة في العصر الوسيط، ص ٧٥٨.

(٣) انظر الملحق النظري في كتابنا التشكلات الإيديولوجية في الإسلام.

خلدون تعليق حكمه بحذق، معتبراً كل خيار من زاوية نصيب الحقيقة فيه. وهكذا يكتب: «وإن قلنا إن الكلّ على حق [أتباع علي وأنصار معاوية] وإن كل مجتهد مصيب، فأحرى بنفي الخطأ والتأثيم» (مة ٢٦٦). وذلك لأن مؤرّخنا يعترف بالوجدان السياسي كقوة عملية، فلا يأخذ بأي نزعة نقدوية متحيّزة، من شأنها أن تشوّش على موضوعية تحليله أو تدفعه إلى الفصل بين الفرقاء على نحو «مانوي» صارم.

باختصار إذن، «لما انحسر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات ـ كما يؤكد ابن خلدون ـ ثم بفناء القرون [الصحابة] الذين شاهدوها، استحالت تلك الصبغة قليلاً قليلاً، وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان» (مة ٢٦٦). وبكلمات أخرى، فإن الإسلام الغضّ المثالي لم يكن إلا نازلة خارقة لم تفتأ أن أخلت المجال لجريان التاريخ الواقعي العنيف. أليست هذه النظرة موغلة في الموقف «الوضعي» حيال الأشياء والظواهر؟

لكن ذلك لا يعني أن مؤرِّخنا سيُغيِّب العنصر الديني في تكوين الدولة أو سيسكت عنه، كما يذهب بعض الدارسين[1]. فيكفي مراجعة فصول من **المقدمة** (الباب الثالث) للتحقّق من ذلك: «في أنه قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية» (الفصل الثالث)؛ «في أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوّة أو دعوة حق» (الفصل الرابع)؛ «في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها» (الفصل الخامس). إلا أن صاحب هذه الفصول، كمؤرّخ عارف بجدلية الواقع، يؤكد في الفصل التالي «في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم». ولا أدل على ذلك عنده من رسوبات المهدويات السيئة الطالع والارتكاز. وعليه ما كان لمؤرخنا المفكر أن يؤثر، بعبارات مطلقة، العنصر العصبوي على العنصر الديني، أو العكس بالعكس. ففي عينة الحالات التي راقبها تمكن من ملاحظة أسبقية العنصر الأول على الثاني واشتغاله كقاعدة «مادية» ضرورية، لكنه لم يحول أبداً هذه الملاحظة إلى قانون ميتافيزيقي ثابت، بل يقصر مداها على الأصقاع ذات التركيبة القبلية، كالأصقاع المغاربية، ويحدد حتى الأزمنة التاريخية المعنية بصحتها. وخارج هذه الأزمنة وتلك الأصقاع، تكون الملاحظة المذكورة بالطبع خاضعة للمراجعة والتعديل. وهذا ما لا بد من فعله حول مغرب أواخر القرن الثامن الهجري، وبالأخص القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي)، حيث صارت حركة الزوايا متفشية الحضور على المسرح

(١) انظر مثلاً جاك بيرك، **من الفرات إلى الأطلس**؛ ومحمد القبلي الذي يرى في مؤرّخنا «ضعف بصر» في ظاهرتي الشرف والتصوف الربطي (**المجتمع والسلطة والدين في المغرب آخر العهد الوسيط**، ص ٣٠٣).

السياسي، وذلك تحت ضغط المد المسيحي المتمثل في القوتين الاستعماريتين إذاك: البرتغال وإسبانيا. وهكذا، مع زوال المرينيين ـ الدولة المعوزة «إيديولوجياً» بسبب أصولها المتواضعة والتي قُتل آخر أمرائها عبد الحق (في ٨٦٩هـ/ ١٤٦٥م) على أيدي شرفاء فاس ـ تكوّن نوع من الشوق النَّسَبي الذي وجد تعبيره في الأدب السِّيَري والكراماتي ولقي تحقيقه السياسي في انتصار دولتين شريفتين: السعديون والعلويون.

٢ ـ ٣ ـ خصيصة الدائرية:

عيب الدراسات حول الزمان الخطي أو حول الزمان الدائري يكمن في الاعتقاد أن هذه المفاهيم في فلسفة التاريخ لا تتعلق إلا بتدبير المؤرّخين النظري وبإرادتهم الحرة. هذا في حين أن هذه المفاهيم ليست صياغات فلسفية حرة بقدر ما هي تصوّرات ينسجها ويحكمها مجرى التاريخ المعاين[١].

فلا حاجة بنا إذن إلى الدفاع عن لارجعية التاريخ أو عن مبدأ العود الدائم، وذلك إما بالاستشهاد بالزمان الكوني أو بنظريات علم الفلك الفيزيائي أو بقوانين المذهب الطاقي أو العجز الحراري . . . على عكس ذلك، يلزم الاستشهاد بمراحل أو لحظات تاريخية معيّنة، وبالتالي بحالات وعيّنات قادرة هي وحدها على إثبات أو نفي المفاهيم المذكورة. وبالتالي، فإن كلّ تصور دائري للزمان، سواء عند هيرودوت وثوسيديد[٢] وبوليب وابن خلدون، ليس نمط إحاطة وتفسير مفروض على التاريخ بقدر ما هو نتاج ذهني لا يولد ويحيا إلاّ في التاريخ. لهذا قد يكون من العبث إرغام المنهج التاريخي على تبنّي مبدأ أن التاريخ يلزمه أن يقوم على زمان خطي، استمراري، لانهائي ولارجعي، كما يفعل بعض المفكّرين والمؤرّخين. فإذا كان يستحسن مبدئياً ترك الأحداث تتحدث من تلقائها ـ على اعتبار أن هذا ممكن ـ فبالأحرى أن نترك الكلمة في دوائر الباحثين لرؤى الأحداث وإفرازاتها المنهجية، حتى نقيم دلالاتها المحايثة وعلاقاتها بالتاريخ.

من جهة أخرى، كل محاولة لرصد تأثير ما لفلسفة العود الدائم اليونانية على نظرية ابن خلدون الدائرية تبقى عديمة الجدوى والأهمية، ذلك لأن الفرق بينهما كبير. فالأولى

---

(١) انظر في الموضوع تقييم مومیغلیانو، **مشكلات الهستغرافيا القديمة والحديثة**، ص ٢٤.

(٢) إن ذلك التصوّر عند المؤرّخين اليونانيين يفسّر الهيمنة (هيجمونيا)، أو ما نسميه اليوم الأمبريالية، بسوء الثقة بين البلدان المتجاورة، التي تسعى إلى اكتساب قوة عسكرية من أجل الغزو أو التوقّي ضد الغزو، وبالتالي إلى إنشاء إمبراطورية لا تلبث، في حركة جزر لاحقة، أن تفقد السيطرة على المجالات وتدخل في مرحلة تفسّخ وانحلال.

نتاج ـ هو نفسه تاريخي ـ لتأمل كوسمولوجي خالص ـ وبالتالي غير مراقب ـ حول سرمدية المادة التي يقيس الزمان حركتها الدائمة المتكررة؛ أما الثانية فإنها على العكس ليست سوى تنظير لزمان كلّيات سياسية وثقافية مأخوذة في جدلية الحياة والصيرورة.

موضوعة التاريخ الدائري، في ذاتها، موضوعة لاثيولوجية، من حيث إنها تستند إلى نمط العلّية المحايثة الذي يختلف عن التصوّر الديني القائم على المعنى الخطي للخلق الإلهي: خلق العالم، خطيئة آدم، فناء الدنيا، القيامة ويوم الحساب[1]. عند ابن خلدون، يجوز القول بأن إرادته في ممارسة التاريخ، وبالتالي في اعتبار الصيرورة الإنسانية على صعيد الزمنية الدنيوية، لم تكن لتوافق أشكال القراءة الثيولوجية للتاريخ.

إن صورة الدائرية في المجال الذي يعنينا تعبّر عن الشكل الجدلي للمحايثة واللاتطوّر، أي لكون «الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء» (مة ١٤). إنها ذات إجرائية مزدوجة بما أنها تتيح لصاحب المقدمة من جهة أن يعقلن واقعاً متسماً بخلل عضوي، ومن جهة ثانية أن يميل بنفسيته إلى الاعتدال المشوب بالتحمّل. على صعيد تاريخي عام، ليس لتلك الصورة قيمة تفسيرية بقدر ما لها قيمة محضرية. إنها نمط ذهني معاصر لكل الأوضاع المختلّة المنحسرة بشكل عميق وجذري. إن بناءها المفهومي ـ من حيث هو استقرائي وسوسيولوجي وليس اعتباطياً أو ماورائياً ـ مفيد من وجهتين بما أنه يدل:

أ ـ على حالة الانتكاس في الاختبارات الفردية للوسط؛

ب ـ على العُقَد الاجتماعية والتاريخية، أي، في موضوعنا، على تراكم المآزق في مجتمع يعيش على تركات مذهبية متداعية وفي أطر عنف أصمّ عام.

إن ابن خلدون، رغم كونه وريث مفهوم للحضارة نخبوي انتقائي، لا يبتعد عن التعرّف على هذه الأخيرة في إشعاعها الشمولي وتأثيرها على المجتمع الكلّي، وليس فقط في رقة نمط الحياة عند المترفين أو في سياسات الأبهة والمباهاة (الهبات، بناء المآثر، ضرب السكة.. إلخ). لكن، بحكم أنه لم يكن يعمل بمفهوم التقدّم، فقد ألزمته ملاحظاته التجريبية ومعارفه الشمولية بالتاريخ المديد حيث الإيجاب (الحضارة، البذخ) ينتهي إلى إفراز السلب، وكذلك حيث من الرماد تنبعث النار، وهي نار لا يضفي ابن خلدون عليها إلا فضل إدامة الجنس البشري إلى أن «يرث الله الأرض ومن عليها».

(١) في ذلك الاتجاه يمكن إدراج مذاهب «دائرية» للاهوتيين مسيحيين كبار كالقديسين باسيليوس (نحو ٣٣٠ ـ ٣٧٩ م) وشقيقه غريغوريوس النيصي (نحو ٣٣٥ ـ ٤٩٤ م) وبالأخص أوغسطينس (٣٥٤ ـ ٤٣٠ م) في كتابه مدينة الله. أما في الإسلام فهناك المتكلمون الذريون وعلى رأسهم الأشاعرة.

٣ ـ على محك تجربة تاريخية

كيف تتضافر عند مفكّرنا تلك الخصائص الثلاث (المادية، الوضعية، والدائرية)، لمساعدته على فهم وتفسير طبيعة عصره وقضاياه؟

الذاكرة الجمعية لا تحتفظ بالجرح الذاتي المستديم إلا إذا كان ينتمي إلى أوجه المأساة. والمأساة في التاريخ تنطبع على المراحل التي تتجمع فيها أشباح الظلام الكثيف لتحوّل إلى ألم علاقة الذات بالحدث. الألم التاريخي والوعي التاريخي، أليسا وجهين لحالة واحدة؟

إذا كان مشروع ابن خلدون إذن قد انطلق من قرار ممارسة التاريخ وكان هذا القرار واضح التعبير والتوقيع، فلنا الآن أن نتساءل: ماذا حدث في الوجود التاريخي حتى يظهر ذلك القرار ويبلغ نضجه؟ ومن دون التيهان في التعليلات السيكولوجية التي تبقى قيمتها ثانوية، يحسن بنا بالأحرى أن نرى شروط ذلك القرار مجتمعة كلها تقريباً في ظاهرة الانتكاس الجاري المعمم.

لقد ناقشنا في مؤلَّف آخر[1] أطروحة إيف لاكوست في موضوع أزمة القرن الرابع عشر الميلادي، التي يعزوها إلى تلاشي الاحتكار المغاربي لتجارة الذهب السوداني وبوار سجلماسة كمدينة ملتقى الطرق، وذلك بعد أن سيطر المماليك في ٧١٦هـ/ ١٣١٦م على وادي النيل الأعلى، عقب سقوط مملكة النوبة المسيحية، فتمكّنوا من الحركة في مناطق الجنوب، حتى تخوم البحر الأطلسي، وبالتالي من إضعاف الطريق الصحراوي المغاربي، الذي أصبح غير ضروري أو مفيد... وهذا الرصد «التفسيري» ليس غائباً تماماً عن نصوص ابن خلدون، خلافاً لما يجزم به لاكوست بكثير من القطع، ومنها مثلاً: «فالذي نشاهده لهذا العهد من أحوال تجار الأمم النصرانية [ناحية الشمال كلها] الواردين على المسلمين بالمغرب في رفههم من عراق العجم والهند والصين فإنه يبلغنا عنهم في باب الغنى والرفه غرائب تسير الركبان بحديثها [...] فمعدن الذهب الذي نعرفه في هذه الأقطار إنما هو من السودان وهي إلى المغرب أقرب، وجميع ما في أرضهم من البضاعة فإنما يجلبونه» (مة ٤٥٧ ـ ٤٥٨).

إن أطروحة لاكوست في هذا الباب المخصوص، وهي جذّابة ظاهرياً، ليست مقنعة ولا حاسمة، وذلك من وجهين:

---

(١) عن قرّاء ابن خلدون (قيد الطبع).

أ ـ هل يعقل أن يتعلّق مصير الاقتصاد لبلادٍ بطريق تجاري (لا يفيد في آخر الأمر سوى الحكم المركزي والأوساط العسكرية والتجارية الدائرة في فلكه)، بحيث يؤدي إفلاس هذا الطريق إلى زعزعة ذلك المصير؟

ب ـ لماذا، حتى نطرح السؤال بعبارات لاكوست نفسه، «دخلت الدولة المرابطية في مرحلة تفكّك عضال، وذلك رغم هيمنتها على التجارة عبر الطرق الصحراوية؟». لماذا «عجز الموحدون بعد انتصارهم عن برء الورم الذي عصف بدولتهم، وذلك رغم المراقبة التي ظلّوا يمارسونها على طرق الذهب؟»[1].

وهكذا، فإمّا أن ابن خلدون يعتبر إفلاس تجارة الذهب كحدثٍ عادي داخل انتكاس بنيوي عميق، فيميل إذن إلى السكوت عنه؛ وإمّا أنه حتى من منطلق الوعي بخطورته لا يدرجه ضمن العلل الرئيسية، وإنما يحسبه ظاهرة أو عاقبة خارجية لأزمة عضوية داخلية. وهذان الاحتمالان هما الأقرب إلى الترجيح، يعزّزهما من جهة تصوّر ابن خلدون للتجارة عموماً على أنها «تحيّلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع» (مة ٤٨٠)، ومن جهة أخرى ذكره، ولو في إلماعة سريعة، لعواقب الأزمة العضوية الداخلية، ومنها القعود عن الأسواق وتثاقل التجار الأجانب والهجرة خارج البلاد وحتى تهريب الأموال، كما يشهد بذلك هذان النصان الشيقان:

ـ «فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران وانتفضت الأحوال وابذعر [تفرّق] الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها فخفّ ساكن القطر...». ومن مضاعفات «الغصب والإكراه في الشراء والبيع» على سائر الأصناف والطبقات (القعود) «عن الأسواق لذهاب رؤوس الأموال في جبرها بالأرباح» و(تثاقل) «الواردين من الآفاق لشراء البضائع وبيعها من أجل ذلك، فتكسد الأسواق ويبطل معاش الرعايا...» (مة ٣٥٧).

ـ «ولما يتوقعه أهل الدولة من أمثال هذه المعاطب، صار الكثير منهم ينزعون إلى الفرار عن الرتب والتخلص من ربقة السلطان بما حصل في أيديهم من مال الدولة إلى قطر آخر. ويرون أنهم أهنأ لهم وأسلم في إنفاقه وحصول ثمرته وهو من الأغلاط الفاحشة» (مة ٣٥١).

ابن خلدون، قارىء تصدّع الدول ومفكّر الانتكاس: هنا تكمن مهنته الحقيقية التي

---

(١) إيف لاكوست، ابن خلدون، مولد التاريخ، ماضي العالم الثالث، ص ١١٥.

تعلمها من الوقائع المحيطة. فلو أنه مثلاً أجاب عن هذه الوقائع كلامياً أو فقهياً، ولو أنه أعرض عن طلبات عصره السياسية، لما قدر يقيناً أن ينظر وضعياً في علل مجريات التاريخ الحاضر ولا أن يفهم ظواهر خطيرة، كافتقاد الأندلس مثلاً وبروز المغول في الشام أو أزمة الحكم السياسي في بلاد المغرب.

إن رغبة صاحب **المقدمة** الملحاحة هي في وصف مظاهر الانتكاس والعثور على منطقه. إنها لا تقوم على أي تشاؤمية مسبقة ولا أي مزاج انهزامي، بل على تعلّم دقيق لطبيعة الصروف والنازلات. فكيف إذن استطاع قارئنا المواظب، هذا المنخرط في التاريخ الحيّ، «هذا المثقف العضوي» ـ كما نقول اليوم ـ أن يستجلي نسق الانتكاس ويحلل إوالياته؟ وما هو مستوى الجدارة في الوصف الخلدوني؟

هل الانتقال إذن من الوجود البدوي إلى العمران الحضري هو الذي يخلّ باستقرار الدولة وحظوظها في التقدم؟ ألا يكون «البذخ» و«الرخاء» في آخر المطاف سوى هبات مسمومة وعلامات سلبية دالّة على الانتكاس؟ ألا تنمّ مثل هذه الأسئلة عن مفارقة جديرة بالتفسير وجدّ غنية بالمضاعفات النظرية لحساب جدلية التراكم الكيفي والتقدم؟

في نتاج ابن خلدون النظري، تنحلّ تلك المفارقة على ضوء النظر في الحكم السياسي، في طبيعته ومشروعيته، بحيث ندرك أن التناقض الذي يخلّ بالدائرة التاريخية يكمن في مرور القبلية من الوجود البدوي المتجزّىء إلى حياة السياسة العامة[1]. أما عمل السالب فيقوم في اختبار نزوعها إلى التوسل بالسياسة أداةً للتحول الحضاري الواسع النافع. وهذا الاختبار لم يقدر على اجتيازه كاملاً الصنهاجة الملثّمون، ولا حتى المصامدة والزناتيون، هذه القبائل التي بسطت سلطتها على ساكنة متقلبة أو لا تخضع إلا بالقسر والاضطرار. وفعلاً فالنزوع المذكور يحمل في طياته بذور الانشقاق الضروري بين الأمير الذي يتوجب عليه إضعاف عصبية قبيلته حتى ينفرد وحده بشارات الملك وأبهته ويستبد بإدارة دفة الحكم، وبين أعضاء هذه القبيلة الذين يقاومون باسم العصبية ومبادئها التعادلية نزوع الأمير الاستبدادي وانغماس الدولة في سلبية حضارة البذخ والكمالي. بيد أنه لهزم هذه المقاومة الخطيرة أو تلك التي يمثّلها الغرماء المجبيون أو مختلف المتربصين بالحكم والطامعين فيه، يتوجب على الأمير أن يستعين بجيشه المقوّى بفرق الخيالة البدوية. غير أن

---

(١) هل كان بوسع القبيلة في السلطة أن تحجّ، من حين لآخر، إلى نمط حياتها البدوية الأولى حتى تفلت من مصير زوالها؟ إنه حل مستحيل التحقيق وعصي حتى على الإدراك، وذلك لأن قوة الصحراء التطهيرية لا تعمل إلا في بداية القبيلة السياسية فقط.

الإنفاق على هذا الجيش لا يتيسر إلا بإعلاء الجبايات وتمتيع القواد بامتيازات عقارية وإقطاعات. وفي مظاهر الحيف المفقر والقلاقل والتمردات التي تحدثها تلك الإجراءات تجتمع شروط طلب الملك من طرف قبيلة أخرى ذات تماسك وعصبية قوية.

أخيراً، يُمكن أن نلخّص سقوط كل حكم مركزي بحسب منحناه، كما وصفه ابن خلدون بمنهجه التركيبي.

أ ـ عندما تبلغ الدولة مرحلة الترف والدعة، فإنها تجد نفسها أمام اختلال بين المداخيل الجبائية وتصاعد نفقات حياة الرغد ونفقات العسكر والإدارة. ولإبطال هذا الاختلال، حتّى الإعلاءات اللاشرعية للضرائب لا تفيد شيئاً، ما دام تجاوزها لحدّ ما يؤدي حتماً إلى إثارة التمردات ضد النظام القائم أو على الأقل إلى تخلي الفلاحين عن أنشطتهم وخدماتهم[1].

ب ـ نظراً لتدهور مداخيل بيت المال من الجبايات، بسبب عصيان المكلفين وتجاوزات القباضة المسلحة، فإن السلطان يرمي بكل ثقله في المضاربة التجارية، محوّلاً الدولة إلى «سوق أعظم»، ثم يأخذ في استثمار المكوس البحرية استثماراً أقصى، وذلك بإعطاء التجار الأجانب تسهيلات في المتاجرة والتنقل. غير أن هاتين المحاولتين للتخفيف من عجز الخزينة باحتكار التجارة تثيران حتماً انقباض عامة التجار والمواطنين وانسحابهم وكذلك غضب الأوساط الدينية.

ج ـ وعياً منه بزيف هذه المخارج، يقوم الحكم المركزي بإصلاحٍ أخير يظهر هو بدوره كتناقض أكبر من غيره، فنراه يقوم بالتخفيض من أعداد العساكر لمواجهة ارتفاع مصاريف الجيش الذي يُصبح جنوده عبارة عن مرتزقة لا يشغل بالهم إلاّ بيع خدماتهم بأثمان يرتضونها. وهذا الحل بدوره بئيس باعتبار أنه يُضعف القوة العسكرية ويعرض بالتالي الأمن الداخلي والخارجي للبلاد لأخطار حقيقية. وبتبنيه تُظهر الدولة ضعفها للعيان[2].

---

(١) توجد في أعمال ابن خلدون مؤشرات لسيكولوجيا القبائل الخاضعة للجبايات. فعلاوة على النصوص المعروفة في المقدمة، يمكن أن نقرأ في كتاب العبر مقطعاً بليغاً على سبيل المثال: «وبنو زروال من صنهاجة وبنو مغالة لا يحترفون بمعاش ويسمون صنهاجة العز لما اقتضته منعة جبالهم. ويقولون لصنهاجة آزمور [. . .] صنهاجة الجز لما هم عليه من الذل والمغرم» (كتاب العبر ٦، ص ٢٧٥).

(٢) ضداً على النزعة «العساكرية» عند الطرطوشي صاحب سراج الملوك، يرى ابن خلدون أن نظام المصطنعين من الجند لا يمكن أن يكون أساس قيام دولة، وإنما هو علامة دخولها في طور الهدم والتلاشي.

وهكذا إذن تتضافر جهود الدول المجاورة والقبائل، المعادية وحتَّى المستسلمة، من أجل الاستفادة، كلّ واحدة لحسابها، من تدهور الدولة القائمة ثم القضاء عليها. وفي هذه الظروف العصيبة تعيش البلاد أزمة اقتصادية خانقة تتميز بعوامل ثلاثة: ـ انخفاض ديمغرافي ناتج عن الحروب والكوارث الطبيعية (من قحط ووباء ومجاعات)؛ ـ انتكاس الزراعة والماشية، ناتج عن التنظيم الإقطاعي للعقار الفلاحي وعن غزوات واستفزازات النظام الجبائي؛ ـ رجوع إلى البداوة وحياة الترحال نتيجةَ هجر أراضي الحرث والغرس.

بكلمةٍ جامعةٍ، يجوز أن نسجّل أنه كلما فقدت الدولة مجال الجباية والإنتاج دنت من عتبة تقلّصها وبالتالي نهايتها وانقراضها. وإذا أستُخلص من هذا الثبت أن القبيلة الظافرة بالملك تؤول إلى لفظ أنفاسها الأخيرة فيه وتفقد وحدتها الدينامية في جهاز «السياسة العامة»، فمعنى ذلك أنها بنيوياً بعيدة عن تمثيل مبدأ تماسك اجتماعي أو قوة توزيع اقتصادي وسياسي عادل.

* * *

إن مرور قبائل متجانسة التركيب في السلطة قد حكم على المجتمع المغاربي الوسيط بالركون إلى زمان تاريخي دائري «تسالبي»، كان لابن خلدون فضل رصده وقائعياً ثم رفعه إلى صعيد الإدراك المفهومي والتعليل النظري، فجاز وضع الخلدونية في مرآة فلسفة التاريخ وإلحاق أهم عطاءاتها بهذا الحقل المعرفي المتقدم.

الفصل الثاني

في امتحان زمن ما بعد ابن خلدون

(حالة المغرب)

في مجال فهم آليات الأزمات الكبرى في تاريخ المغرب الوسيط والحديث، يمكن القول بأن الهستغرافيا المغربية، بأشكالها المهيمنة، لا تقدم عوناً كبيراً، بحكم أنها، في الغالب الأعم، تعمل كطرف في الأزمات، أي كصيغة من صيغ التعبير عن الانفصام التاريخي بين الدولة (كبيت قصيدها وقطب رحاها) وبين البلاد العميقة القليلة الحضور في جدول أشغالها ومهامها. غير أن هذا العائق لا ينبغي أن يمنعنا من محاولة إجراء البحث في تاريخ الأزمات، باستحضار وجوهه المؤثرة وعقده ولحظاته الدالّة. وفي هذا الاتجاه نرى أن عمل ابن خلدون النظري له نفع حاسم وواعد، بحيث يجوز تنقيل إشكاليته عبر بعض فترات التاريخ اللاحق، وذلك حتى تخضع لاختبارات وتحقيقات وتكسب نقاط دعم إضافية. وهذا التوجّه ـ المتموضع سلفاً خارج القراءات المحايثة لذلك العمل كنصّ ينتج التاريخ أو لا يحيل إلاّ إلى ذاته ـ قد يتيح على العكس تصريف هذا النصّ كمناسبة لتحليل عالم وحقبة زمنية، من دون اعتبار العقلنة الخلدونية كمالكة لمفتاح الأبواب كلها، أو كسلطة معرفية منزهة عن أخذ قسطها من محدودية عصرها، بل وحتى من بعض معاطبه. وفي توجه كهذا، تساعدنا تلك العقلنة على فهم ظاهرتين أساسيتين في تاريخ المغرب:

١ ـ منطق المراحل ذات الأمد الطويل، المحكومة بالقلاقل المتكررة والمسيرات الثابتة، أي بالتفاعل السلبي لتناقضات داخلية يخلق تراكمها حالة إنسداد مترسّخ مستديم، يُمكن التعرف عليه، مثلاً، في «تلاشي الدولة» والسلطة المركزية، كما في نكوص الزراعة والتجارة وفي التدهور الجبائي والضائقات المالية. وهذه الوقائع ـ المحلّلة من طرف صاحب المقدمة بشكل جدّ متفاوت ـ ليست سوى الوجوه البارزة لأزمة عضوية، ترغم بلاداً برمتها على التقهقر وأناسها على أن يعيشوا يومياً مضاعفات العجز والانتكاس.

٢ ـ فقدان المناعة أمام التدخلات الأجنبية، التي تعتمد قوة السلاح من أجل الظفر بالمناطق الحيوية من التراب المغلوب على أمره، وبالتالي احتلال المرافىء واحتكار التجارة البحرية، مما يتأدى عنه بالضرورة لدى المستعمَرين ردود فعل، كممارسة القرصنة من جهة، والانطواءات الذاتية والسلوكات الصوفية من جهة أخرى.

ليس هناك من شك في أن ابن خلدون، الذي عاصر حلقات من فقدان الأندلس، كان شديد الوعي، كما تُظهر بعض نصوصه، بمؤشرات تفوق «ناحية الشمال»، حسب تعبيره، وبالتالي إمكانية تهديده الترابي والعسكري للغرب الإسلامي. ولعلّ آخر خبر أتاه في هذا الصدد، وكان بعد رجوعه من لقائه مع تيمورلنك إلى مصر (٨٠٤هـ/ ١٤٠٠م)، هو خبر غزو إسبانيا لتطوان، المدينة المغربية على ساحل البحر الأبيض المتوسط. أما تلك النصوص، فمنها ما ذكرناه عن وصفه لانتعاش تجارة «الأمم النصرانية»، (مة ٤٥٧ ـ ٤٥٨)، ومنها نصّ آخر صار شهيراً، وهو: «وكذلك بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الفرنجة من أرض رومة وما إليها من العدوة الشمالية نافقة الأسواق وأن رسومها هناك متجددة ومجالس تعليمها متعددة ودواوينها جامعة متوفرة وطلبتها متكثّرة» (مة ٦٣٣).

إن حالة الدولة الوطاسية (من منتصف القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي إلى منتصف القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي)، تمثل فترة تلقى فيها بعض أطروحات ابن خلدون تشخيصاً بعدياً، مثيراً وجلياً. فكل عناصر السلب، العاملة من قبل في القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي، قد بلغت مع تلك الفترة أوج اختمارها ورسوخها.

إن الوطاسيين، وهم أبناء عمومة المرينيين، قد أتوا إلى الحكم بفضل ثورة بلاطية ليس غير، وذلك بعد أن أقدم آخر سلاطين هؤلاء عبد الحق على الفتك بأسرة أولئك، المعزّزة بدعم الشاذليين والأدارسة، مما كان سبباً في ذبحه، كما مرّ ذكره، وتنصيب مزوار الشرفاء محمد بن عمران على كرسي الحكم حتى سنة ٨٧٥هـ/ ١٤٧١م حيث ولّي محمد الشيخ الوطاسي سلطاناً، وهو أحد الناجين من نكبة أسرته. وإذن فبنو وطاس ما هم في الواقع إلا نتاج للصراعات والدسائس السياسية الحادة[1]، ولا يشكّلون بالتالي سوى

---

(١) انظر في الموضوع دراسة تركيبية لمرسيدس غرسيا ـ أريتال: «ثورة فاس في ٨٦٩هـ/ ١٤٦٥م وموت السلطان عبد الحق المريني» في *BSOAS*، ج ٤١، ١٩٧٨، حيث تقلّل الباحثة، عن خطأ في رأينا وعكس ما تجمع عليه المصادر، من شأن تعيين اليهودي هرون وزيراً للمال والجباية كسبب من أهم أسباب ثورة شرفاء فاس على عبد الحق... انظر تلخيص ذلك وذكر تعنيف هرون لامرأة شريفة عند الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، ج ٤، ص ٩٩ ـ ١٠٠. وعن تاريخ الدولة الوطاسية =

استطراد في تاريخ نشأة الدول المغربية. فالحكم المركزي الجديد، المحصور في المغرب الشمالي، من أم الربيع إلى طنجة، بل وفي عاصمته عند الفترات التعسة، قد أخلى الميدان للسلطات المحلية كالمدن والقبائل والزوايا الدينية. وهكذا انطوى سكان الجبال على أنفسهم، عارضين مجالهم للتغلغل الصوفي، في حين أن الهلاليين بقوا أسياد السهول والواحات ما بين تاركا ووادي درعة. أما مراكش، مدينة الهنتاتة المستقلة، فإنها كانت تعارض سلطة حكام فاس الجدد. . . وهذا المغرب المفكك المتصدع هو ما يصفه لنا حسن الوزان (ليون الأفريقي)، الذي يقودنا فيه حتى إلى زيارة أصقاع مثل حاحا حيث لا إدارة ولا قضاة أو فقهاء، وحيث الناس يعيشون في ظل أحكام الطبيعة والسياسة القاهرة. ويحكي كذلك الوزان عن قبائل صحراوية تحتجز أحياناً الفقهاء الذين أتت بهم الأقدار، فتستعملهم كقُضاة للفصل في نزاعاتها مقابل رواتب وهبات، وقد حدث له هو نفسه أن حُبس كحَكم، طوال أيام عديدة، في الأطلس الكبير بجبل سمد[1]؛ كما أن هناك قبائل تنفق الكثير على طاقم القضاة الدائمين، وهذه حال القبائل في حاحا ونواحي مراكش وفي الريف.

في أزمنة القساوة والغمّة كهذه، لا يساوي اتصاف رجل سياسي بالكفاءة والدينامية أكثر من إنجاز منعزل غير مؤثّر في مجرى الأشياء أو في عمقها ومنطقها السالب. وهكذا كانت حال الوطاسيين مع الوصيّين أبي زكرياء وعلي بن يوسف (٨٣٢ ـ ٨٦٣هـ/ ١٤٢٠ ـ ١٤٥٨م)، ثم مع أول أميرهم محمد الشيخ (٨٧٥ ـ ٩١٠هـ/ ١٤٧١ ـ ١٥٠٤م). فبرغم كل العوائق والعواصف، حاول هؤلاء الثلاثة، كلّ حسب قدرته، أن يحسّنوا الأوضاع مستميتين في تبرير مشروعيتهم المذهبية، التي كانت، كما كان شأن المرينيين، تعوزهم كثيراً، ومقدمين على إصلاحات عسكرية وإدارية سيئة الطالع، متأخرة عن وقتها، وذلك لأن الأمور، على كل حال، كانت قد انعقدت لعبتها وأدوارها، حتى إن الوطاسيين الذين لم يتمكّنوا من تحكيم حرب أهلية، صاروا طرفاً فيها، وبعد أن هددهم السعديون من الجنوب، ذهبوا إلى حد طلب يد المساعدة من جيرانهم الأتراك العثمانيين.

أما التصدّع الاقتصادي، فقد أحدثه نكوص الزراعة من جهة وتفكك التجارة الخارجية من جهة أخرى. فاجتمعت عوامل الضعف التي ستتيح الفرصة للتغلغل الإيبيري وتعطي للمسيحية ميداناً قريباً لتلبية دعوة البابا نيقولا الرابع إلى خوض حرب صليبيّة ضد الأتراك الذين كانوا قد احتلّوا القسطنطينية في ٨٥٧هـ/ ١٤٥٣م. وهكذا قام البرتغاليون ـ وقد سبق أن تملّكوا سبتة منذ ٨١٨هـ/ ١٤١٥م، أي عشر سنوات بعد وفاة ابن خلدون ـ

= إجمالاً يمكن الرجوع إلى أطروحة أ. كور، **دولة بني وطاس المغربية (١٤٢٥ ـ ١٥٥٤)**، قسطنطينة ١٩٢٠.

(١) حسن الوزان، **وصف أفريقيا**، ص ١٣٩.

بالسيطرة على الساحل الأطلسي، تاركين للإسبان مهمة الفوز بأهمّ المدن على ساحل الأبيض المتوسط. وهذه الهجمة الإيبيرية، العنيدة رغم صعوباتها، هي التي ستلحق الضربة القاضية بتفسخ المغرب، محدثة داخل البلاد، المُهانةِ والمختنقةِ أكثر فأكثر، ردودَ فعلٍ فعالياتها الذاتية الحيوية، وبالتالي صعود حركات الزوايا والأشراف، وكلها اندفاعات قومية دينية تعكس مدى الخطر الإيبيري المسيحي وتقيسه.

حقاً، لم تخل حياة المغرب ما بعد ابن خلدون من محاولات قوية أحياناً لكسر الدائرة الخلدونية واستبعاد مآلات التاريخ الانتكاسي. ولعل أكبرها يتمثّل في تجربة السلطان السعدي أحمد المنصور الذهبي (٩٨٦ ـ ١٠١٢هـ/ ١٥٧٨ ـ ١٦٠٣م)، وتجربة السلطان العلوي المولى إسماعيل (١٠٨٣ ـ ١١٤٠هـ/ ١٦٧٢ ـ ١٧٢٧م). فهذان الوجهان القويان للاستبداد الموفق (كما عرّفناه أدناه) كانا يلتقيان عند مذهبية سياسية قائمة على نزوع هيمني عارم، واعتقاد راسخ بأن فوضى البلاد لا يمكن إزالتها إلا بيد من حديد وحكم مركزي قوي[١].

التجربة الأولى: غزو السودان لكشف الغمة المالية

إن محاولة أحمد المنصور ـ المستفيد الأكبر من انتصار أخيه عبد المالك على ملك البرتغال دون سباستيان في معركة وادي المخازن (٩٨٦هـ/ ١٥٧٨م) ـ كمنت في بعثه بجيش لغزو السودان في ٩٩٩هـ/ ١٥٩١م، واحتلال تنبكتو والكاغو وقلب مملكة آل سكيّة، وذلك من أجل إمداد خزينته بمعين ذهبي لا ينضب. وهذا القصد الذي يستظل صاحبه بذريعة دينية ويستغلها، لا أدل على جلائه وأهميته من كون السلطان نفسه يعترف به بصراحة كاملة، قائلاً: «بلاد السودان وافرة الخراج، كثيرة المال، يتقوّى بها جيش المسلمين ويشد بها كتيبة المؤمنين. مع أن صاحب أمرهم والمتولي عليهم اليوم ملكهم معزول الإمامة شرعاً إذ ليس بقرشي ولا اجتمعت فيه شرائط السلطنة العظمى» (!)[٢].

إذا ما قارنا هذا الغزو بالمحاولة الأولى لاحتلال معادن الملح في تِغزّة قبل ست سنوات، فإنه يظهر كغزو موفق، بحكم تحسّن إعداده وعتاده. غير أن هذا التوفيق يبقى

---

(١) قولة المنصور الذهبي في الموضوع: «أهل المغرب مجانين مارستناهم هي المحن من السلاسل والأغلال» (انظر الإفراني، **نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي**، ص ٩١). أما إسماعيل فيحكى أنه قال لمبعوث لويس الرابع عشر ذات مرة بأنه بخلاف هذا الأخير لا يسوس الإنس بل الوحوش، (يورده شارل ـ أندري جوليان في **تاريخ أفريقيا الشمالية**، ج ٢، ص ٣٢٩).

(٢) الإفراني، **نزهة الحادي**، ص ٩١.

نسبياً إذا ما قدرنا خساراته الفادحة في الأرواح وهشاشة شروط استمراره. فهذا الغزو ـ الذي اعتبره أعوان المنصور مجازفة بل وتهوراً[1] ـ كان عبارة عن مغامرة يلزمها بدءاً إزاحة عوائق الصحاري الجدبة الموحشة على طول ألفين من الكيلومترات، محفوفة بشتى أنواع المهالك. إنها إذن معركة لا بد من خوضها قبل المعركة الحقيقية نفسها. والمنصور كان واعياً بوعورة المهمة وهولها، كما تشهد بذلك رسالته بتاريخ ٨ شعبان ٩٩٩هـ[2]. إلا أنه كان يستسهل كل ذلك، وكأنه أصبح عاشقاً لبلاد السودان ومغرماً بها، بحيث يتحدث عنها وكأنها امرأة ذات محاسن ومنافع كثيرة، فيقول: «وبالجملة فهي غريبة لا تثبت إلاّ في الحلم [...] وهي غيل لا تزحم وعروسة لا تقتحم وعجماء أبية لا تنقاد وحسناء عادت بينها عواد»؛ كما أنه كان يستشهد في طلبها ببيتين لأبي فراس:

تهـون علينـا فـي المعـالـي نفـوسنـا ومن خطب الحسناء لم يغله المهرُ[3]

قبل بلوغ تلك البلاد فقدَ الجيش المغربي المكّون من ٤,٠٠٠ رجل من الفرسان والمشاة ما يقرب من نصفه بسبب العطش والجوع والقيظ والإنهاك. أما ما تبقى تحت قيادة الباشا جودر، فما كان له أن يقاوم جيش آل سكيّة إسحاق، القوي بـ ٨٠,٠٠٠ جندي، المعزّز بالفيلة، لولا توفره على تفوق عتادي ماحق، ممثّل في الأسلحة النارية ومدافع البارود التي لم تتح لرماح المهاجّمين ونبالهم وحتى لسَحَرتهم إلاّ مقاومة قصيرة، عنيدة، ولكن من دون أي أمل. فاختلال ميزان القوى كان من الكبر بحيث جعل سحق جيش السود

---

(١) من أعجب ما أتى في رد أصحاب المنصور على مشروعه هذا القول: «فأجابوا كلهم بلسان واحد ورأي متفق أن ذلك رأي عن الصواب بعيد، وأنه بمهانة عن الآراء السديدة، ولا يخطر ببال السوقة فكيف بالملوك!» (**نزهة الحادي**، ص ٩١).

(٢) «البلاد كما علمتهم ـ يكتب المنصور ـ توغلت في الجنوب إلى أبعد الأقاليم، واعترضت دولها القفر وسرابه المتموج الجور، وصحاري تضل القطا في مهامه الفسيح، وتكلّ عن جوب عرضها بل بعضها نوافج الريح. كم اغتالت من أهم غولها، وترددت من حرّ الأوام وعولها! وكم أفنت من خلق جيلاً فجيلاً، وألفت على الرحال وأهلها عتياً مهيلاً، تكاد تلمس باليد، ويشتبه على الخرّيت اليوم بالغد! لا ماء ولا شجر ولا ورد ولا صدر إلا سراباً يغشى العيون ويقرّب المنون، وأجاج يمد ويغلي في البطون كغلي الحميم وهو أجر يصلى الناس من حرها نار الجحيم. حتى ظن لذلك أهل السودان أن سربهم من أجل البعد والمفاوز المعترضة دونهم لا يراع، وليلهم الدجوجي لا يرجى لفجره انصداع، ومحلهم من هذا المشاق لا يستطاع...» (انظر نصّ الرسالة في مجلة هسبريس، الرباط ١٩٢٣، ج ٣، ص ٤٨٠).

(٣) **المرجع نفسه**، ص ٤٧٨. وفي **نزهة الحادي** نقرأ في المعنى نفسه للسلطان المنصور الذهبي: «فإن بلاد السودان أنفع من أفريقية، فالاشتغال بها أولى من منازلة الأتراك لأنه تعب كثير في نفع قليل»، ص ٩٢.

وتبعثره مما لا مفرّ منه. وقد كان جنوده الأماميون يتلقون الموت مقرفصين، وألسنتهم تردد: «نحن مسلمون، نحن إخوانكم في الدين»[1].

من غزو تنبكتو إلى حصار الكاغو، عاصمة آل سكيّة، كان على المغاربة كغرباء عن البلاد أن يواجهوا هجمة عدو محلي خطير، هو المناخ اللاصحّي وأمراضه العديدة، خصوصاً منها الملاريا أو حمى المستنقعات. وبعد أن فقد جودر بسببها قرابة ٤٠٠ من رجاله، ارتأى أن يعود إلى تنبكتو لينتظر تحت طقسها المعتدل الأرحم جواب السلطان السعدي على طلب إسحاق بالسلام والولاء. لكن عرض هذا الأخير (١٠٠,٠٠٠ قطعة ذهبية و١٠٠ عبد وجزية سنوية)، وكذلك تراجع الجيش المغربي قد أثارا حنق أحمد المنصور، الذي لم يتأخر في إرسال الباشا محمود ليشغل مهام جودر ويدخله في طاعته، مع الحرص على إتمام غزو السودان وإخضاع إسحاق بدون قيد ولا شرط. بيد أن هذا الملك استطاع استثمار ذلك الوقت لتحويل الكاغو إلى مدينة ميتة عندما أمر بنقل سكانها وخيراته النفيسة نحو الجنوب؛ غير أن ملاحقته جنوب نهر النيجر من طرف القائد محمود قد جعلته يعيش حالة من اليأس والألم أدت به إلى الوفاة. «قال الفشتالي ـ كما يختم الأفراني ـ فكلمة المنصور نافذة فيما بين بلاد النوبة والبحر المحيط من ناحية المغرب، وهذا ملك ضخم وسلطان فخم لم يكن لمن قبله»[2].

إن مغامرة غزو السودان قد أراحت حقاً بيت المال وعظّمت صورة السلطان السعدي، إلا أنها لم تكن في آخر المطاف سوى صحوة حيوية زائلة بزوال صاحبها. وهناك اعتراف مرير عبّر عنه خليفة المنصور زيدان للفقيه السجين أحمد بابا التنبكتي، وهو كاف لإلغاء حماسات المتزلفين وترشيد كتابات المؤرّخين. ونقرأه عند المؤرخ السعدي: «قال العلامة الفقيه أحمد بابا رحمه الله تعالى: أخبره الأمير السلطان مولاي زيدان بن الأمير مولاي أحمد أن نهاية الرجال الذين صرفهم والده في المحلات من لدن الباشا جودر إلى الباشا سليمان ثلاثة وعشرون ألفاً نفساً من أخيار جيشه. وهي مقيدة في الزمام. قال أضاعهم الوالد باطلاً ولم يرجع منهم أحد لمراكش فيموت فيها، إلاّ نحو خمسمائة رجل، كلهم ماتوا في أرض السودان، انتهى»[3].

إن تلك الصحوة الحيوية الظرفية لم تفتأ إذن أن انتكست، إذ أخلت المجال لفترة انهيار مديدة، اتسمت منذ غياب السلطان المنصور بصراعات ضارية بين أبنائه، كما بتقسيم

(١) نزهة الحادي؛ ص ٩٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٣) السعدي، تاريخ السودان، ص ٩١.

المغرب إلى مناطق نفوذ ثلاث (منطقة بوحسون السملالي بسوس، منطقة شرفاء تافيلالت بالمغرب الشرقي ومنطقة الزاوية الدلائية بالغرب والأطلس الصغير)، بالإضافة إلى ما تبقى بين أيدي السعديين. ولم يُزل هذا الوضع إلا بعد قيام دولة الشرفاء العلويين، وبالضبط في العهد الإسماعيلي.

التجربة الثانية: إنشاء جيش العبيد لحل أزمة العصبية

أما تجربة المولى إسماعيل، «الحي الدائم»، حسب تعبير أبنائه، فقد تجلّت في كونه، منذ بداية عهده الممتد طيلة نصف قرن ويزيد، أخذ بفكرة تكوين طوابير من العبيد تكويناً نظامياً، فاستطاع تسخيرهم في إخضاع البلاد والعباد وإمداد جيشه بثلثي أعداده وبشروط القوة والاحتراف، علماً بأن الثُلث الآخر كان من جيش الودايا عرب معقل وتركة الدولة السعدية المنهارة.

حول شخصية إسماعيل، وما قيل عن تصرفاته ومزاجه العنيف، يجب أن نحتاط من احتشام وتعفف التأريخ المحلي بقدر ما نحتاط من المبالغات الحكائية في الهستغرافيا والأدب الأجنبيين.

في الفصل السابع من كانديد لفولتير، كما عند الفيلسوف دولباخ وموويت وآخرين، تطالعنا الصورة نفسها لإسماعيل كمستبد مطلق وقاس لا يرحم، ومتصرّف حسب هواه ونوبات غضبه. فدولباخ، مثلاً، يكتب: «إن مولاي إسماعيل، إمبراطور المغرب، كان أتقى مسلم في بلاده، إلاّ أن ما يُؤكّد هو [...] إعداماته، التي كان أولاده أنفسهم كثيراً ما يمثلون في جملة ضحاياها»[1]. أما السجين ج. موويت، فإنه يفسّر قساوة السلطان بكون المغاربة «فوضويين بالطبع ويحبّون تغيير رؤسائهم»، وبأن التمكّن من حكمهم يستلزم التفوّق في فن الحرب والانتقام المنهجي، حتى وإن أدى هذا إلى التضحية بالأبرياء

(١) انظر دولباخ، **النظام الاجتماعي**، ج ٢، ص ٧٩. وانظر كذلك، على سبيل الاستئناس، **حكايات مغامرات بالمغرب في عهد لويس الرابع عشر**، للأب اليسوعي ب. بوسنو P. Busnot، باريس ١٩٢٨. ويروي هذا المبشّر أنه شاهد مولاي محمد العالم بعد أن انتهت ثورته على أبيه في سوس إلى القبض عليه وإخضاعه لأقسى أنواع التعذيب، فكان يقول: «انظروا إلى هذا الرجل المقدام (ويعني به أباه إسماعيل)، وانظروا إلى شهامته: إنه يقتل من يطيعه، ويقتل من لا يطيعه...» (ص ١١٠). وهذه القولة البسيطة العميقة، سواء قالها صاحبها أم لم يقلها بنصّها، تعرِّف هي بدورها جوهر الاستبداد والتحكّم. أما إن كان قد تلفظ بها فعلاً، فهي تبرر تلقيبه بالعالِم.

المساكين أو إلى «حشو أفواههم بثدي أمهاتهم»[1].

حسب هذه الهستغرافيا، كان الأسرى المسيحيون يشكّلون بدورهم صنفاً آخر بين صنوف الضحايا، وتدعي أنه أمر بقتل الآلاف منهم. إلا أن هنري كولير، الذي استرشد بسجلات مقابر مكناس، لم يحص أكثر من ١٠٩ من المسيحيين المقتولين بيد السلطان أو بأمر منه[2]. وتظهر هذه الرواية أقرب إلى الترجيح، لا سيما إذا اعتبرنا أن الأسرى عموماً، وهم أحياء، أنفع ما يكونون في سوق بيعهم أو مقايضتهم، وبالتالي استعمالهم لتعويض بعض العجز في الميزان التجاري للمغرب، الذي كان آنذاك، يستورد أكثر مما يصدّر.

من ثوابت الاستبداد، كما يظهرها ابن خلدون، البحث عن الاستقلال بالحكم والتفرّد به، وهذا ما يؤكده بالممارسة السلطان إسماعيل، إلى حد أنه خلق من حوله فراغاً سياسياً كان من ضحاياه أحسن خلفائه المحتملين. ولم يشعر السلطان بشغور كرسي الاستخلاف إلاّ وهو على فراش الموت، حيث استدعى لحظتئذ أحد مستشاريه المقربين وطلب منه أن يساعده على تعيين خلف له. فكان جواب هذا الخبير، وهو أبو العباس اليحمدي: «يا مولانا لقد كلّفتني أمراً عظيماً، وأنا أقول الحق: إنه لا ولد لك تقلّده أمر المسلمين. كان لك ثلاثة: المولى محرز والمولى المأمون والمولى محمد، فقبضهم الله إليه. فقال له السلطان: جزاك الله خيراً، وودعه وانصرف، ولم يعهد لأحد»[3]. فلنتصور إذن عند هذا الرجل الفحل الولود شعور الانزعاج والقلق بإزاء خلافته ومآل أعماله.

إن أعمال المولى إسماعيل تظهر كلها أساساً في نشره للأمن وتثبيته داخل ربوع مملكته، بحيث صار في إمكان المرأة واليهودي أن يسافرا من وجدة إلى واد نون، كما يشهد الزياني، من دون حرج ولا خوف[4]. غير أن هذا المسعى القاضي بتنظيم السيطرة وتحويلها إلى قاعدة سياسية ثابتة، لم يؤتِ أُكله إلا بعد أربع وعشرين سنة من حكم السلطان، وهي المدة التي تطلبها توطيد الدولة العلوية نفسها. ولعلّ ما ساعد على ذلك

---

(١) «تاريخ المولى الرشيد والمولى إسماعيل»، في **الوثائق غير المنشورة لتاريخ المغرب**، السلسلة الثانية، الدولة الفلالية، السلسلة ٣، ط. جوتنير، باريس، ١٩٢٤، ص ١٤٨.

(٢) انظر «سجناء مكناس من النصارى»، في مجلة **هسبريس**، ١٩٢٤، ج ٨.

(٣) الظاهر أن الناصري الذي ينقل الخبر عن أكنسوس في **الجيش العرمرم** يتحيز له ضد الزياني صاحب القول في **الترجمان المعرب** إن المولى إسماعيل أوصى بخلف له هو أحمد الذهبي... انظر **الاستقصا**، ص ١٠٠ ـ ١٥١.

(٤) انظر **الترجمان المعرب**، ص ٢٨.

وقوع اختيار المولى إسماعيل لمكناسة عاصمة لملكه، بحيث لم يعد يبغي سواها، ليس بسبب محاسن أرجائها وهوائها ومائها فحسب، وإنما كذلك لأنها أولاً: تمثّل موقعاً أو عمقاً استراتيجياً لمواجهة قبائل صنهاجة، التي كانت الزاوية الدلائية تعبّر عنهم، ثم للحيلولة دون نزولهم من جبال الشمال والشرق إلى سهول البحر الأطلسي، وقد توفق الحكم الجديد في هذا بواسطة بناء سلسلة من القصبات التي كان العبيد حماتها ورؤوس رماحها؛ ثانياً: لأن مكناسة تمثّل البديل الضروري لفاس التي عارض سكانها، وعلى رأسهم الشرفاء الأدارسة، قيام دولة علويي تافيلالت، بحيث قاوموا مولاي رشيد وارتبطوا في عهد المولى إسماعيل بالثائر غيلان المدعم من طرف أتراك الجزائر وأسرة النقسيس. كما أن فاس، من جهة أخرى، كانت تميل إلى مبايعة أحمد بن محرز الثائر ضد عمه إسماعيل في مدينة مراكش.

انطلاقاً من قاعدة حكمه الجديدة، استطاع السلطان العلوي أن يسنّ سياسته في «تدويخ» البلاد والعباد، فتهيأ له إخضاع أكبر قوة بربرية في جبل العياشي والأطلس المتوسط، ثم القضاء على منافسيه في السلطة وعلى رأسهم، كما أشرنا، ابن أخيه المذكور وابنه محمد العالم.. إلخ. كما أنه تمكّن من إضعاف نشاط الزوايا وكذلك الأسر الشريفة. وفي هذا الصدد يمكن الإشارة إلى أن المولى إسماعيل عرف كيف يضرب بقوة زاوية أحنصال في الحوز بمنطقة صنهاجة، وكيف يستعمل نفوذ زوايا أخرى ذات أصل شريف لتثبيت سلطته أو لمناوشة الأتراك في تلمسان، ومن أهمّها الزاوية الدرقاوية والزاوية الوزّانية. أما في حربه ضد الأوروبيين فقد قدر على تحرير طنجة من قبضة الإنجليز والعرائش ومعمورة من الإسبان، وعجز عن سبتة ومليلة، كما نعلم. ولنا أن نلاحظ أن كل هذه الإنجازات لم يتعدَ مجال اعتمالها ومراميها المسرح الداخلي، ذلك لأن عدد الغزوات أو حتى الطلعات ما فوق المضيق قد ولّى، كما ولّى أيضاً عهد التوسّعات في أقصى الجنوب أو في المغرب الأوسط وأفريقية. إن طموحات السلاطين العلويين الأكثر حزماً لم تتجاوز قط حدود إعادة توحيد المغرب الأقصى واسترجاع المدن والمناطق المحتلة من طرف القوى الايبيرية أو الثائرين المغاربة.

طوال حكمه إذن، استمات المولى إسماعيل في فرض الأمن على البلاد، مما أدى، حسب أقوال المؤرّخين، إلى انتعاش نسبي للنشاط التجاري والاقتصادي، كما إلى اكتساب شروط المناعة أمام الأتراك والبلدان الأوروبية العظمى لذلك العهد. ولم يتمّ له هذا إلاّ لأنه أحدث تغييراً حقيقياً في التشكيلة العسكرية وقوتها الضاربة، مكّنه من تقويض أو على الأقل إضعاف دور العصبية في حياة الدولة، أي نسف أسباب هيمنتها وعودها الدائم. إن هذه

النقلة التاريخية الكبيرة التي اضطلع بها السلطان العلوي قد تحقّقت على يديه بإنشائه لجيش من العبيد ومن الملوّنين («الحراطين» أو «أحمر الجلد») سواء ثبتت رقبتهم أم لم تثبت، واستند على فتاوى فقهاء فاس في حلية ذلك التمليك المخزني، ولو أن بعض هؤلاء استثنوا منه حراطين مدينتهم. أما أعداد أفراد الجيش المسجّلين في الدواوين فقد ربا، حسب الزياني، على ١٥٠ ألف محارب لا يطيعون إلا سيدهم ولا يأتمرون إلا بأوامره، خارج أي عصبية وقسماً **بصحيح البخاري**. وقد كان السلطان واعياً تمام الوعي بمعنى سياسته الجديدة هذه، كما تدل رسالته إلى الفقيه عبد القادر الفاسي، التي نقرأ منها: «واتخاذ الجند الذي هو عدة الله في أرضه وبه حماية بيضة هذه الأمة، به تشحن ثغورها وتأمن ويرتدع غاويها. ولا يخافكم أهل المغرب وما كانوا عليه من تناسي الخلافة وتقلّص ظل المملكة. [ولما طوق] الله بنا هذا الأمر ورزقنا عليه المعونة نظرنا في الجند الذي عليه مدار أساس الخلافة وبه قوامها، **فما وجدنا مدينة فيها عصبية ولا قبيلة فيها حميّة تطوق أعناقها هذا الطوق وتتقلد هذه الربقة**»[1].

إن فكرة إنشاء جيش العبيد، لا يهمّ في تقديرنا أن نرى فيها اقتداءً بالنموذج الإنكشاري التركـي، إذ أن دوافع لزومها واستعجالها سياسياً، وكذلك شروط تحقيقها بشرياً كانت موجودة سلفاً. ولعلّ هذا هو ما يفسّر أساساً شغف المولى إسماعيل بهؤلاء السود، الذين ينحدر جزء منهم من الجنود العبيد الذين استقدمهم، من قبل، المنصور الذهبي من السودان، ويتكوّن جزؤه الآخر من أتباع الثائر التائب بوحسون، إضافة إلى الملونين المشار إليهم أعلاه. غير أن شغف السلطان بجيشٍ محترف متراص، خال من كل ارتباط قبلي، قد ظهر، من حيث نتائجه اللاحقة، قليل النفع والجدوى: أولاً في العالم الزراعي الذي غاب عنه العبيد كطاقة عاملة مستثمرة، وثانياً في العالم السياسي ـ الديني، حيث أدى اشتغال جيش السلطان بتكسير شوكة الزوايا إلى تعريض البلاد لمخاطر التجزئة والتغلغل الأجنبي إبان ضعف الدولة وتصدعها. فهؤلاء العبيد، وقد صاروا جسماً قوياً مستقلاً، بدأت تظهر علامات خطرهم حتى في أواخر عهد المولى إسماعيل نفسه، بحيث برزت صعوبات مداخيل بيت المال التي حدت بالسلطان إلى استحداث ضرائب غير شرعية، كان من نتائجها المباشرة أن أثارت هجرة التجّار الفاسيين إلى تلمسان، بل إنه ذهب إلى إدامة ضريبة الجهاد (النائبة)، وفرض مكوساً على القرصنة البحرية ثم على التجارة مع البلدان الأوروبية (كإسبانيا وفرنسا وإنجلترا وإيطاليا وهولندا)، مما أدى إلى

---

(١) انظر «رسائل غير منشورة لإسماعيل»، في **هسبريس**، عدد خاص، ١٩٦٢، رسالة رقم ١٠، ص ٤٨ ـ ٥٠. انظر كذلك محمد الفاسي، «رسائل إسماعيلية . . »، **مجلة تطوان**، ١٩٦٢.

التقليل من طابعها الحرّ ومن عائداتها على الخواص من المغاربة، كما على الفرقاء الأوروبيين أنفسهم.

أما حين اختفى سيد العبيد، فقد تحوّل هؤلاء ـ بمقتضى جدلية معروفة في الهيغلية ـ إلى أسياد البلاد الفوضويين من ١١٤٠ إلى ١١٧١هـ (١٧٢٧ ـ ١٧٥٧م). وهي فترة تمكّنوا فيها من احتكار الخزينة العامة ببيع خدماتهم إلى مرشحي الحكم بالثمن الأغلى. أمّا من تمرد عليهم من السلاطين أو تحفّظ، فإنه يلقى عزله بالضرورة، كما كانت مثلاً حال أبناء إسماعيل، أحمد وعبد المالك، وكذلك عبد الله الذي خلعه العبيد مرّات، حتى إذا جاء ابن هذا الأخير محمد الثالث انقلب على سياسة جده وناقض مرتكزاتها، فتمكّن من إضعاف جيش البخاري وكسر شوكتهم. لكن قبل هذا السلطان وطوال تلك الفترة، عادت القبائل البربرية إلى التسلّح من جديد، وعادت الفوضى وحالات غياب الأمن إلى اكتساح الطرق والبوادي. وهكذا، كما يقول مثل يرويه الزياني: «عادت هيف الريح الساخنة إلى أديانهم بعد أن كانوا في قماقم النحاس»[1]. ولهذا رأينا ابن زيدان، وهو مؤرّخ متأخر، يلخّص نظرية الأطوار الخلدونية في ثلاثة (التنافر بين الملك وأهله / الركون إلى الحضارة / اصطناع الجند)، ويذهب إلى سحبها على الدولة العلوية نفسها ، ويمثّل بتسلّط الجنود على الحكم واستبدادهم به قائلاً: «كما فعل الترك بالخلفاء العباسيين، والانكشارية بالسلاطين العثمانيين، وجيش العبيد بالسلاطين العلويين»[2].

من العصبية القبلية، كعامل تاريخي افتتاحي ومتكرر، إلى التوسّع والغزو، ثم إلى خلق جيش محترف متجانس من العبيد، يظهر أننا لا نخرج من دائرة متأزمة إلاّ لنلج أخرى. إن ما يعاكس إذن، حسب ما يبدو جلياً، كل صحوة أو انتفاضة حيوية أو كل محاولة إصلاح حازمة هو دائماً البلاء العضال نفسه، وإن اختلفت أشكاله وأحجامه، والمتمثّل في التمزّقات السياسية القائمة بسبب غياب جيوش وطنية قارّة، كما في تراكم المآزق الاقتصادية والمالية المزمنة. وكلها عوائق أمام كل تقويم عقلاني ممكن، كذاك الذي حاول محمد الثالث إجراءه بتيسير تعدد المراكز الإدارية والتسييرية (أي ما يسمى اليوم باللامركزية)، وأيضاً بربط سير الجباية الحسن لا بقوة الجيش، بل بحقوق المكس على التجارة الخارجية، الموانئية والبحرية. وقد لعبت هذه السياسة دوراً تلقينياً في مراودة بعض

---

(١) **الترجمان المعرب**، ص ٣٠.

(٢) ابن زيدان، **اتحاف أعلام الناس**، ج ٤، ص ٤٢٩ و٤٧١.

وجوه الحداثة خلال تاريخ مغرب النصف الثاني من القرن الثامن عشر، ولو أن الضغوطات الخارجية والصعاب الداخلية عاكست استمراريتها. وهكذا أتى الاستعمار الأوروبي لتعقيد المآزق المغربية واستغلالها لفائدة إشعاعه وقوته، وذلك من خلال مسار معلّم بثلاثة تواريخ كبرى: مؤتمر مدريد في ١٨٨٠، اتفاقية الجزيرة الخضراء في ١٩٠٦، وأخيراً توقيع مولاي حفيظ على معاهدة الحماية الفرنسية في ٣٠ مارس ١٩١٢[1].

(١) تنصّ المادة الثانية من المعاهدة: «يوافق جلالة السلطان على أنه من الآن فصاعداً تشرع الحكومة الفرنسية ـ بعد إخطار المخزن مقدماً ـ في الاحتلال العسكري لأراضي المغرب بالطريقة التي تراها ضرورية للمحافظة على النظام وتأمين المبادلات التجارية، وأن تمارس جميع المهام ذات الصفة البوليسية فوق أراضي المغرب وفي مياهه الإقليمية».

خاتمة عامة

□ «كيفما كنتُ، فإن السماء تصرخ للأرض أنّي ككل عنصر لي مكان ولوجودي معنى».

هردر[١]

□ «كل إنسان يُمنع طويلاً من صنع تاريخه ينسى في آخر الأمر أنه قادر على فعل ذلك، ومن ثم تبدأ المأساة».

عبد الله العروي[٢]

في أبواب هذا الكتاب وفصوله حللنا بمنهج تاريخي مجدِّد التركة المعرفية الإسلامية في زمن ابن خلدون، وهي بالغة مقام الانسداد والانحسار، مقاماً تحولت فيه إلى موضوع فكر تاريخي واع بجدته وذي تطلعات نظرية متقدمة، وهذا الفكر تجلّى وتطوّر بالأساس في مقومات المشروع الخلدوني. كما أننا في حركة ذهاب وإياب بين هذا الفكر كمرجعية متعددة المشارب والتفاعلات وبين المادة التاريخية المتوافرة، حاولنا في إطار ما يسميه ابن خلدون «علم العمران» أن نقارب بالتحليل من جهة البلد العميق ووجوهاً من حياة الناس فيه، ومن جهة ثانية ملازِمةٍ بنيةَ دولة الاستبداد طي منحنى أطوارها ومنطق اشتغالها. وقد التزمنا في هذا الباب بما اختص به ابن خلدون كمرجع أو مختبر تدليلي، وهو القطر «المغاربي» في محيط عهده.

أما الباب الأخير من البحث فكان عبارة عن مقاربة تركيبية استخلصنا فيها محصل البابين السابقين من أجل صياغة المنظومة الخلدونية واختبار طاقاتها في ضوء فلسفة التاريخ، فلسفة بمعنى حرصنا على ضبطه وتدقيقه؛ وختمنا الاختبار باستشراف زمن ما بعد ابن خلدون، مركّزين التحليل على حالة بعينها، هي حالة المغرب.

(١) هردر، **فلسفة أخرى للتاريخ**، (الطبعة الألمانية ـ الفرنسية المزدوجة)، ص ٣٠٧.
(٢) عبد الله العروي، **خطاطات تاريخية**، ص ١٦٩.

هكذا نكون قد وقفنا على أهمّ الحلقات النظرية في الخلدونية، وأبرزنا سمات الفضاء الزماني والمكاني الذي التزمت به وتحركت فيه. وبما أن ابن خلدون كان مقتنعاً ومقنعاً بجدة نحوه وجدارته في كتابة التاريخ، فقد نسبنا لهذا السبب عطاءه الفكري إلى اسمه، فتحدثنا عن الخلدونية كفتح بحثي يفيد العلم، ويطلب من يصلح معاطبه ويزيد في إثرائه وتعميقه.

لقد سبق أن سجلنا في مؤلَّف لنا **عن قراء ابن خلدون** أن نصوص هذا المؤرّخ ـ المفكّر الكبرى ستظل قابلة لاسترسال القراءات وتراسلها، وذلك لأنها، كأمهات النصوص، حافلة بالدقائق والمعاني، غنية بقدرتها على تفجير قرائح القارئين واجتهادات المؤوّلين[1]. لذا فلن نطمس هذه القاعدة أو نناقضها بأن نهتف، كما يفعل بعض الدارسين جهراً أو رمزاً: «نحن آخر القارئين». ليس من حق أحد ادعاء هذا، مهما عظمت وسائله ومواهبه، وذلك لأن الخلدونية، شأنها شأن كل الأنسقة الفكرية الثرية الخصبة، ليست ملفاً إدارياً أو قضائياً يستلزم موقف الحسم أو كلمة الفصل، بل إنها تقوم وتبقى كحقل مرجعي أصيل لكل مؤرّخ باحث ولكل مفكّر متأمل. ويصح هذا حتى وإن لحق التقادم والتداعي بعض موضوعاتها التاريخية أو بعض مقوّماتها المعرفية، وذلك لأن الحقل الأساس ـ حيث تقوم كمعلمة ليس غير ـ هو حقل تاريخنا الوسيط الذي لم نرقَ بعد بكثير من مكوّناته الخفيّة الدالّة إلى نور المعرفة الكاشفة الدقيقة[2].

إن قراءتنا للخلدونية تعارض إذن كل أنواع التحنيط في حقها، سواء كانت بقصد تقديسها أو سعياً إلى إقبارها. ومن هذا المنظور، يمكننا، اهتداءً بنحوها نفسه، أن نرصد التحوّلات التي تبعدنا اليوم عن زمن ابن خلدون، باتجاه المغايرة أو التبدل، ومنها على سبيل المثال فقط:

ـ تجريد القبائل البدوية والبربرية من السلاح، وبالتالي إخضاع مناطق التمرد والعصيان التقليدية جبائياً وسياسياً للحكم المركزي؛

ـ نكوص حياة الترحال لحساب الاستقرار القروي والهجرة نحو المدن؛

ـ خروج بلدان المغرب من عزلتها الطويلة بفعل الصدمة الاستعمارية وتوظيفها، بعد

---

(١) سالم حميش، **عن قرّاء ابن خلدون** (قيد الطبع).

(٢) رغم تقدم الدراسات القروسطية في أوروبا، فما زالت الأعمال الجادّة الكاشفة تظهر باستمرار واطراد؛ انظر مثلاً جاك لوغوف، **من أجل عهد وسيط آخر**؛ جورج دوبي، **الأنظمة الثلاثة أو مخيال الفيودالية**؛ وله كذلك **العام الألف**.

الاستقلالات السياسية، لمصادر جديدة كعائدات الموارد الطبيعية وكالقروض الأجنبية؛

- بدايات استثمارات منتجة في الصناعات الخفيفة والتحويلية؛
- ظهور الحزب والنظام النيابي في الحياة السياسية. . إلخ.

غير أن تلك الظواهر - كما قد يقرّ الباحث الاقتصادي والاجتماعي في إشكالية التخلّف - لا تقترن ضرورةً بثورات أو انقلابات كيفية حاسمة، بل إنها مجرد تغيّرات غالباً ما تمليها وتحددها عوامل خارجية، ويشير معناها إلى تنقل وتعقيد للمآزق والصعوبات، وليس إلى اكتساب كفاءات ومهارات في معالجتها وحلّها. فمثلاً، إذا كانت الأرستقراطية البدوية (المترحلة والمستقلة إلى حد ما عن الدولة) قد تلاشت بفقدانها لقوامها القروسطي، فإنها أعادت تشكّلها من جديد، في الأزمنة الحديثة، كطبقة فلاحية كبيرة أو متوسطة؛ كما أن البورجوازية الحضرية (الأندلسية الأصل خصوصاً)، التي تفوّقت من قبل في «العلم» والصناعة والتجارة، قد تحوّلت أنشطتها اليوم إلى الصناعات الخفيفة والاقتصاد التجاري والمناصب الحكومية. لكن، هل استطاعت الدولة، بمعيّة هذه الطبقات المتجدّدة وبالتعويل عليها، أن ترسي قواعد التغيير الذي يفيد المجتمع الكلّي وينطبع إيجاباً على وتيرات النمو الوطني والدخل الفردي ومستوى عيش الجماعات، المادي والثقافي؟

إن تجاوز الخلدونية، بعيداً عن لغو الكلاميات الجديدة، رهينٌ بتجاوز زمنيتها، أي زمنية الانتكاس والانهيار التي اجتهد ابن خلدون في رصد وتحليل عقدها وعلاماتها الدالة البارزة. ولن يحصل ذلك التجاوز إلا بالعمل والفعل على صعيد الرواسب والبقايا القروسطية الثاوية سلباً في وجودنا الحاضر. وبالتالي، فإن على كل من ادّعى ذلك التجاوز أن يبرهن، بالحجة الملموسة، على أن هذا الوجود صار اليوم اجتماعياً وسياسياً في حلٍ أولاً من تواتر الاستبداد واستمراره بأشكال أكثر تفنناً وإتقاناً وخفاء، وثانياً من حكم القبيلة والعصبية وتجلّياته في التركيبات الحزبية كما في نظام الزبونية والمحسوبية واستغلال المواقع والنفوذ؛ وعلى ذلك المدّعي أيضاً في حقل الثقافة أن يقتنع ويقنع أن فكرنا المغربي والعربي إجمالاً قد صفّى حسابه مع ما يجوز لنا تسميته بثقافة البداوة أو الندرة والكفاف، وانتقل حقاً إلى ثقافة التحضّر والثراء المعرفي والإبداع.

بكلمةٍ جامعةٍ، إن على ذلك المدّعي أن يبرهن أن الدولة الوطنية أجرت قطيعة مع دولة الاستبداد، وأن الطبقة فعلت الشيء نفسه مع القبيلة، وكذلك الحزب مع الزاوية، إلى غير ذلك من القطيعات الأساسية أو المتفرعة.

إن القضاء على البقايا والرواسب القروسطية هو الشرط الوحيد لتجاوز الزمنية المنهارة المحلَّلة في هذا الكتاب. ومع ذلك فإن هذا الشرط، ولو أنه ضروري، ليس كافياً

للحيلولة دون اشتغال إواليات سالبة أخرى باتجاه خلق «عهد قروسطي جديد»، حسب عنوان جيد لآلان مينك، استعاره من برديائيف، وعنى به، في المحيط الأوروبي ما بعد انهيار الشيوعية، انعدام مبدأ مؤسِّس للعالم، وهيمنة التسيب والغموض المتجلّين في الفوضى الروسية، ونخر المجتمعات الثرية من طرف فئات الفساد وعوامل عودة الأزمات السوسيو ـ اقتصادية والتشنجات القومية. . إلخ؛ مما حدا به إلى افتتاح بحثه بهذا السؤال: «بعد الخوف الكبير لعام ألف، هل حلّ محله الاضطراب والبلبلة لعام ألفين؟»[1]. فإذا كان مثل هذا السؤال يطرح في مجتمعات حديثة ما بعد الصناعية، فما بالنا بالمجتمعات التابعة والمتخلّفة اقتصادياً وتكنولوجياً، والتي ما زالت تجترّ كثيراً من سلبيات عهودها الوسطى وتطوّر إما امتداداً لها وإما خارجها حالات تمأزقات أخرى، حافلة بتصدعات وتناقضات جديدة، قد تستدعي، وإن على مستوى معيّن من التحليل، الاستعانة بالخلدونية كمرجع ارتكاز من شأنه تقوية الوعي التاريخي وإمداد البحث بموهبة النزوع إلى الأشياء «الوضعية»، كما إلى عمل المفهوم والنظرية.

إن الخلدونية إذن مرجع ارتكاز ليس فقط قياساً إلى زمنية هي حجر الزاوية في النشأة القروسطية لبلدان المغرب الحديث، أو قياساً إلى ضرورة استيعاب الماضي بالدرس والفهم كشرط أكيد لتجنيب الحاضر مخاطر إعادة إنتاجه، وإنما أيضاً قياساً إلى حاجة نفسية ـ ثقافية، وهي حاجتنا إلى خلق فضاء اعتباري حيوي بين زمنيتين صادمتين تلاحقتا على نحو تلازمي ضاغط، وهما: زمنية الانهيار وزمنية الانبهار، وذلك على أساس أن الأولى تربطنا بتاريخ عهودنا الوسطى المتأخرة حتى حلول الاستعمار، وأن الثانية تشدّنا إلى الغرب المتقدم المهيمن بقوته العلمية والتقنية والعسكرية. إن خلق مثل ذلك الفضاء، حلقتِنا الضائعة، ـ وهو المتسع للخلدونية ولكل العطاءات الفكرية العربية الإسلامية النيرة ـ لمن شأنه أن يعيد للذات القومية مركز ثقلها وإشعاعها، وأن يقوّيها ذهنياً وروحياً على مواجهة الحاضر وتحدياته بمعنويات ناهضة مستنفرة، تكون في مستوى حاجات الهوية العميقة وواجب تقديرها ورد الاعتبار إليها من أجل تمنيعها وتفعيل طاقاتها. وذلك كله ليس لمجرد إثبات الذات بمنطق ضدي واق وبالضرورة غير مبدع، كما كان الأمر مع السلفية في فترات الاستعمار، وإنما لإرساء قواعد الانضواء الحق في الحداثة النافعة، تلك التي لا تقوم بالاستهلاك والمديونية، أو بالوجود العيلي التبعي، بل تنبني من جهة بسبل التحصيل الصناعي والإنتاج العملي والاقتصادي، التي تضمن شروط الشراكة المتكافئة العادلة مع الغير، وتوطد من جهة أخرى سبل النماء الثقافي والفني؛ وكلها سبل تؤدي إلى محيط واحد

(١) ألان مينك، **العصر القروسطي الجديد**، ص ١١.

سمّاه ابن خلدون العمران والحضارة، على أن يصبح هذا المحيط محيطاً تأثلياً تراكمياً (أو تنموياً بتعبيرنا اليوم)، وليس كما كان شأنه مع زمنية مؤرِّخنا المنتكسة، محيطاً منحسراً، مهزوزاً، تحكمه قاعدة التسالب والتنافي.

إن تحقيق هذه النقلة العظمى يفرض على فاعليها اليوم الأخذ بأسباب العقلنة والترشيد المستمدة من الذات التاريخية أولاً، ومن أنظم الإنتاج والتسيير التي كان بمقدور هذه الذات أن تنالها بالسبق والاستحقاق لو لم تعقها عن ذلك عوامل انتكاس وتصدّع داخلية، حللنا أهمها في هذا الكتاب، إضافة إلى عوامل انطلاق التفوق الأوروبي التي عبّر ابن خلدون نفسه ـ كما سبقت الإشارة ـ عن وعيه بظهور مؤشراتها وبواكيرها الأولى. وكما أن النهضة الأوروبية استلهمت التراث اليوناني لصالحها وأن الرأسمالية مدينة في نشأتها وانتشارها إلى البروتستنتية بالشيء الكثير[1]، وكما أن تطور الاقتصاد في بعض أقطار آسيا اليوم يتلقى نَفَسه المعنوي التحفيزي من الكونفوشية[2]، فإن من الجائز والممكن ـ كما يُستفاد اليوم من تجربتي أندونيسيا وماليزيا ـ أن يكون للإسلام الثقافي والقيمي ولفلسفته الاجتهادية العملية دور محرّك في خلق شروط إحداث «المعجزة» الاقتصادية المرجوة والتقدم العلمي والتقني المطلوب. وكما سجل عبد الله العروي في آخر كتاباته من باب ما نراه اعترافاً اضطرارياً فرضته التغيّرات في أوروبا الشرقية منذ ١٩٨٩: «خلافاً لما ذهبت إليه إيديولوجيا القرن التاسع عشر، فإن المقدرة التكنولوجية، بِنْتِ العقل الحيسوبي، تظهر لي كأعدل شيء قسمة بين الناس. وأحسب إن أوروبا ستكون أكثر فأكثر مركزاً من بين مراكز أخرى للاختراع العلمي والتقني»[3].

وبالتالي، فإن الارتقاء الحضاري الحقّ ـ كغاية مصيرية ـ لا يمكن لأي أمة أن تصبو إليه وقواها الذاتية عالة على اقتصاد أمة أخرى وعلى إنتاجها المادي والمفهومي والذهني. ولا ترياق ضد هذا الوجود الاقتراضي الذيلي إلا باستثمار عمق الأمة التاريخي وتثمير مكوِّنات الدفع الروحي والتحفيز الأخلاقي في شخصيتها القاعدية الأصلية. وذلك لأنه، كما سجّل ابن خلدون في أرقى ملاحظاته المعيارية: «وإذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيته وصار مسخاً على الحقيقة» (مة ٤٦٨). وهذا الفساد، بمظاهر شتى مستحدثة، هو اليوم قابل للرصد والمشاهدة في حياة الغرب الذي يفرض نفسه كونياً على أنه الأنموذج الحضاري الأمثل والأوحد، لا رُقي ولا خلاص إلا به ومعه. لكن،

(١) انظر ماكس ڤيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**.
(٢) انظر مثلاً مورشيما Morishima، **الكونفوشية والرأسمالية**.
(٣) عبد الله العروي، **خطاطات تاريخية**، ص ١٧٦.

كما يسجِّل مفكّر عميق وشاعر مرهف، هو أكتافيو باث: «لنتأمل ما يحدث في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية: هدم التوازن البيئي، تلويث العقول والرئات، اكتظاظ وتعفّن الضواحي الجهنمية، الدمار النفسي عند المراهقين، إهمال المسنّين، اجتراف الحساسية، فساد المخيّلة، إذلال الحب (الإيروس)، تراكم الفضلات، انفجارات الكراهيات. . . أمام هذه الرؤيا، كيف لا نتراجع ونبحث عن أنموذج آخر للنمو؟»[1].

إن مقاصد النهج التوليدي اللاتبعي الإيجابية كثيرة، إنما أعلاها وأعزّها يكمن في التخلّص من عمل التدمير الذاتي عبر إشاعة الشعور المتصل المتجدد ـ إيحاءً وترديداً ـ بقدرية التخلّف أو برسوخه الكياني. وما يفرضه لزوماً فك ارتباط الذات بهذا العمل السالب يتمثّل أساساً في تحصين الاختيار السيادي وتعزيز إرادة القوة الواقية، كما في توليد أوامر التغيير القطعية من الذات أي من صلب «الأنا» التاريخي، وهذا كله في حق المجموعات التاريخية الواقفة ضد مخاطر التفسخ والمسخ، التوّاقة إلى الانخراط الفعلي في صنع الدلالة والمعنى على مسرح التاريخ، كما في التأثير على سير العالم وتوجّهاته. وإنه لا قدرة لها على ذلك إلا باستثمار كل النوابض والحيويات التاريخية والثقافية ـ المؤسِّسة لهويتها ـ في تسييد وإنعاش قيم التحرر والنمو المتكافىء والسلم العادل.

(١) أكتافيو باث، **متاهة الغربة**، باريس، چاليمار، ص ٢١٣.

المصادر والمراجع بالعربية

□ مؤلفات ابن خلدون:

- **لباب المحصل**، نشر لوسيانو روبيو، تطوان، ١٩٥٢.
- **المقدمة**، نشرة كاترمير، باريس، ١٨٥٨.
- **المقدمة وتاريخ ابن خلدون**، بيروت، دار الفكر، ٨ أجزاء، ١٩٨١. [في غياب طبعة محققة تبقى طبعة هذه الدار، رغم نقائصها، أقرب إلى التناول، وذلك نظراً لاحتواء جزئها الثامن كله على فهارس نافعة].
- **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، القاهرة، ١٩٥١.
- **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، تحقيق بن تاويت الطنجي، اسطنبول، ١٩٥٨.

□ مختصر المصادر والمراجع العربية:

- أبو الفدا: **كتاب المختصر في أخبار البشر**، بيروت، ١٩٧٠.
- ابن أبي زرع: **الأنيس المطرب بروض القرطاس**، فاس، ١٣٠٥هـ.
- ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، بيروت، دار الكتاب العربي، (د.ت).
- ابن بطوطة: **تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، تحقيق طلال حرب، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢.
- ابن تومرت: **كتاب أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين**، لأبي بكر الصنهاجي المكنى البيدق، نشره وترجمه إلى الفرنسية ليفي - بروفنسال، ط. جوتنير، باريس، ١٩٢٩.
- ابن حجر العسقلاني: **أنباء الغمر بأنباء العمر**، مخطوط الخزانة الوطنية بباريس، رقم ١٦٠١.
- ــــــــــ: **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، حيدر آباد، ١٩٢٩.
- ــــــــــ: **رفع الإصر عن قضاة مصر**، القاهرة، ١٩٥٧.
- ــــــــــ: **بذل الماعون في فوائد الطاعون**، مخطوط في ليدن، الخزانة الجامعية العربية، رقم ٢٠٣٤.

- ابن الأحمر: **روضة النسرين**، ط. بوعلي ومارسي، باريس، ١٩١٨.
- ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة، ١٩٢٩ - ١٩٣٠.
- ابن خاتمة: «تحصيل غرض القاصد في المرض الوافد»، نشرها طه دنانة في *Archiven fur Geschichte der Medezin* XIX/I.
- ابن الخطيب: - **نفاضة الجراب**، القاهرة (د.ت).
- ـــــــــ: **الإحاطة في أخبار غرناطة**، القاهرة، ١٩٧٣ - ١٩٧٧.
- ـــــــــ: **كتاب عمل من طب لمن حب**، مخطوط نشره قاسكير دي بنيتو، جامعة سلامنكا، ١٩٧٢.
- ـــــــــ: «مقنعة السائل عن المرض الهائل»، نشرها م.ج. مولير، في *Sitzung der philosophie - philologie*، قسم ٦، يونيو ١٨٦٣.
- ابن خلدون (يحيى): **بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد**، الجزائر، ١٩٠٣.
- ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، نشر إحسان عباس، بيروت (د.ت).
- الإدريسي (الشريف): **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، ط. بريل، ليدن، ١٩٦٨.
- ابن الأزرق: **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق سامي النشار، بغداد، ١٩٧٧.
- ابن زيدان: **إتحاف أعلام الناس...**، الرباط، ١٩٩٠.
- ابن سينا: **الشفاء، الإلهيات**، ط. القاهرة، ١٩٦٥.
- ابن الصلاح: **علوم الحديث**، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٦.
- ابن القاضي شهبة: **الذيل على تاريخ الإسلام**، نسخة باريس، رقم ١٥٩٩.
- ابن عباد الرندي: **الرسائل الصغرى**، نشر بول نوييا، بيروت، ١٩٥٨.
- ابن عذاري: **البيان المغرب**، نشر ميراندا وبن تاويت والكتاني، تطوان، ١٩٦٣.
- ابن عربشاه: **كتاب عجائب المقدور في أخبار تيمور**، (د.ت) بالخزانة العامة، الرباط رقم ١٤٩٥٧ أو نشر أحمد الأنصاري، كلكلتا، ١٨١٨.
- ابن العوام: **كتاب الفلاحة**، النص الأصلي، مع ترجمة بالإسبانية للدون بنكيري، مدريد، ١٨٠٢.
- ابن غازي: **الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون**، الرباط، مطبعة الأمنية، ١٩٥٢.
- ابن قنفد: **أنس الفقير وعز الحقير**، نشر محمد الفاسي وأدولف فور، الرباط، ١٩٦٥.
- ابن كثير: **البداية والنهاية**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.
- ابن مرزوق: **مسند**.. نشره ليفي بروفنسال، في **هسبريس** ١٩٢٥، ج ٥.
- ابن مريم: **البستان**، الجزائر، ١٩٠٨.
- ابن النديم: **الفهرست**، بيروت، دار المعرفة، (د.ت)، أو نشر فلوكل، ليبزيغ، ١٨٧١ - ١٨٧٢.

- بابا التنبكتي (أحمد): **كتاب نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، على هامش الديباج المذهب لمعرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت).
- البادسي: **المقصد الشريف...**، نشر ج. كولان **الارشيفات المغربية**، ج ٢٦، باريس، ١٩٦٢.
- بن شينب (ناشر): **الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية** (لمجهول)، الجزائر، ١٩٢٠.
- بدوي (عبد الرحمن): **مؤلفات ابن خلدون**، ليبيا - تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٧٩.
- بوبر (ك): **عقم المذهب التاريخي**، ترجمة عبد الحميد صبرا، القاهرة، ١٩٥٩.
- التادلي: **التشوف إلى رجال التصوف**، نشر أ. فور، الرباط، ١٩٥٨.
- حاجي خليفة: **كشف الظنون**، القسطنطينية، ١٩٤١.
- الحصري (ساطع): **دراسات في مقدمة ابن خلدون**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٣.
- حميش (بنسالم): **التشكلات الإيديولوجية في الإسلام (الاجتهادات والتاريخ)**، بيروت، دار المنتخب العربي، الطبعة الثانية ١٩٩٣.
- ــــــــ: **الاستشراق في أفق انسداده**، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩١.
- الدوري (عبد العزيز): **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٣.
- الدينوري (أبو حنيفة): **الأخبار الطوال**، القاهرة، دار الكتب العربية، ١٩٦٠.
- روزنتال (فرانز): **علم التاريخ عند المسلمين**، ترجمة صالح أحمد العلي، بغداد، مكتبة المثنى، ١٩٦٣.
- زريق (قسطنطين): **نحن والتاريخ**، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٣.
- الزياني (أبو القاسم): **الترجمان المعرب عن دول المشرق والمغرب**، ط. هوداس، باريس، ١٨٨٦.
- الزياني (أبو حمو): **واسطة السلوك في سياسة الملوك**، الجزائر، ١٩٧٤.
- السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، القاهرة (د.ت).
- ــــــــ: **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ**، دمشق، ١٩٦٣.
- السعدي، **تاريخ السودان**، نشر هوداس، باريس، ط. أدريان - ميزونوف، ١٩٦٤.
- السيوطي: - **كتاب ما رواه الواعون في أخبار الطاعون**، الخزانة العامة، الرباط، رقم D ١٧٤٤.
- ــــــــ: **تاريخ الخلفاء**، بيروت (د.ت).
- الشاطبي: **الموافقات في أصول الأحكام**، القاهرة، ١٩٢٢.
- الشهرستاني: **الملل والنحل**، القاهرة، ١٩٦٨.
- الطبري: **تاريخ الأمم والملوك**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧.

ـ الطرطوشي: **سراج الملوك**، القاهرة، ١٩٠١.
ـ العروي (ع): ـ **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، **بيروت**، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣.
ـ ــــــــــ: **مفهوم التاريخ**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.
ـ ــــــــــ: **مفهوم العقل**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.
ـ ــــــــــ: **خطاطات تاريخية**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.
ـ علوش (ناشر): **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية** (لمجهول)، الرباط، ١٩٣٢.
ـ العمري: **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، من الباب الثامن إلى الباب الرابع عشر، تحقيق أبو ضيف أحمد، (د. ن.)، ١٩٨٨.
ـ الغزالي: **إحياء علوم الدين**، بيروت (د.ت).
ـ ــــــــــ: **فضائح الباطنية**، تحقيق ع. بدوي، الكويت ١٩٦٤.
ـ ــــــــــ: **إلجام العوام عن علم الكلام**، القاهرة، (د.ت).
ـ ــــــــــ: **المنقذ من الضلال**، القاهرة ١٩٥٢.
ـ الفارابي: **إحصاء العلوم**، نشر عثمان أمين، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٤٨.
ـ الكافجي: **المختصر في التاريخ**، بغداد، ١٩٦٣.
ـ لڤي بروفنسال: **مؤرخو الشرفاء**، ترجمة عبد القادر الخلادي، الرباط، ١٩٧٧.
ـ المراكشي: **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، بيروت، دار الثقافة، ١٩٨٣.
ـ المسعودي: **مروج الذهب**، النص الأصلي والترجمة الفرنسية لربيي مينار وبافي دي كورتاي، باريس، طبعة المجمع الأسيوي، ١٨٦١/ أو بيروت، دار الكتاب، ١٩٨٢.
ـ مسكويه: **تجارب الأمم**، نشر هـ. ف. آمدروز، القاهرة، ١٩١٥.
ـ المقري (أحمد): **أزهار الرياض**، ط. القاهرة، ١٩٣٩ ـ ١٩٤٢.
ـ ــــــــــ: **نفح الطيب**، بيروت، دار صادر، ١٩٦٨.
ـ الونشريسي: **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف د. محمد حجي، الرباط، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨١.
ـ كاسيرر (إ): **في المعرفة التاريخية**، ترجمة أحمد حميدي محمود، القاهرة (د.ت).
ـ كولنغوود (إ): **فكرة التاريخ**، ترجمة محمد بكير خليل، القاهرة، ١٩٦٧.
ـ نصار (ناصيف): **الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه**. بيروت، دار الطليعة، ط ٣، ١٩٩٤.
ـ المنوني (محمد): **ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين**، الرباط (د.ت).
ـ ــــــــــ: **رسائل الشقوري وابن هيدور وابن منظور**، (مخطوطات في ملكيته).
ـ الناصري: **الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى**، الدار البيضاء، ١٩٥٣.

- هيبوليت (ج): **مدخل إلى فلسفة التاريخ**، تعريب انطوان حمصي، دمشق، ١٩٧١.
- هيغل: **العقل في التاريخ**، نقله إلى العربية عبد الفتاح إمام، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٨.
- الوزان (الحسن): **وصف أفريقيا**، ترجمه عن النص الفرنسي محمد حجي ومحمد الأخضر، بيروت - الرباط، ١٩٨٣.

أصول المراجع الأجنبية

□ مراجع عامة:

Ariès (Ph): *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris, Le Seuil, 1975.

Aron (R.): *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1938.

———: *La philosophie critique de l'histoire*, Paris, Vrin/ Points, 1969.

Augustin (St.): *La cité de Dieu*, 2vol., Paris, Garnier, 1941-46.

Bacon (F.): *Novum Organum*, London, 1620.

———: *Essais de morale et de politique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1940.

Beer (H.): *La synthèse en histoire*, Paris, Albin Michel, 1953.

Bloch (M.): *Apologie pour l'histoire ou metier d'historien?*, Paris, A. Colin, 1964.

Braudel (F.): *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 2è éd., Paris, A. Colin, 1966.

Burckhardt (J.): *Considérations sur l'histoire universelle*, Paris, Plon, 1958.

Carr (E.): *What is History?*, London, Pelican Books, 1964.

Chatelet (F.): *La naissance de l'histoire*, 2 vol., Paris, éd. 10/18, 1974.

Clastres (P.): *La société contre l'Etat*, Paris, Minuit, 1974.

Couteau-Begary (H.): *Le phénomène «Nouvelle Histoire». Grandeur et décadence de l'école des Annales*, Paris, Economica, 1990.

Croce (B.): *L'histoire comme pensée et comme action*, Genève, Droz, 1968.

———: *Théorie et histoire de l'historiographie*, Genève, Droz, 1968.

———: *History as Story of Liberty*, N.-Y., Meridian Books, 1955.

Deleuze (G.) et Guattari (F.): *Capitalisme et Schizophrénie*, Paris, Minuit, 1975.

De Romilly (J.): *Pourquoi la Grèce*? Paris, Pallois, 1992.

Derrida (J.): *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

———: *L'écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967.

D'Holbach: *Système social*, Paris, 1822.

Dilthey (W.): *Le monde de l'esprit*, 2 vol., Paris, 1947.

Duby (G.): *Les trois ordres ou l'imaginaire féodal*, Paris, Gallimard, 1978.

———: *L'an mil*, Paris, Gallimard, 1980.

Engels: *L'origine de la famille, de la propriété et de l'Etat*, Paris, 1969.

Febvre (L.): *Combats pour l'histoire*, Paris, A. Colin, 1965.

Foucault (M.): *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1996.

———: *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

Fukuyama (F.): *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.
Fustel de Coulanges: *La cité antique*, Paris, Flammarion, 1984.
Gadamer (H.): *Le problème de la conscience historique*, Paris-Louvain, 1963.
Gardiner (P.), éd., *The philosophy of History*, Oxford, 1974.
Gilson (E.): *La philosophie médiévale*, Paris, 1944.
Godelier (M.): *Rationalité et irrationalité en économie*, Paris, Maspéro, 1969.
Gouhier (H.): *L'histoire et sa philosophie*, Paris, 1952.
Halkin (L.): *Initiation à la critique historique*, Paris, A. Colin, 1973.
Hegel (G.W.F.): - *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1970.
———: *La Raison dans l'histoire*, Paris, éd. 10/18, 1965.
Herder: *Une autre philosophie de l'histoire*, Paris, Aubier-Montaigne, 1964.
Hérodote: *Histoires*, Paris, FM/ La Découverte, 1980.
Hodgson (M.): *The Venture of Islam*, 3 vol., Chicago, 1974.
Huizinga (J.): *Le déclin du Moyen Age*, Paris, 1953.
Jaspers (K.): *Origine et sens de l'histoire*, Paris, Plon, 1954.
Kant (E.): *Philosophie de l'histoire*. Paris, Gonthier, 1986.
La Boétie (E.): *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Flammarion, 1977.
Le Goff (J.): *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1965.
———: *Pour un nouveau Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1977.
Lejeune (Ph.): *Le pacte autobiographique*, Paris, Le Seuil, 1975.
Levi-Straus (Cl.): *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
Lowith (K.): *Meaning in History*, Chicago, 1949.
Marrou (H.): *De la connaissance historique*, Paris, Le Seuil, 1954.
Marx (K.): *Le Capital*, Paris, éd. sociales, 1960...
———: *L'Idéologie allemande*, Paris, éd. sociales, 1976.
Meyerhoff (H.): *The Philosophy of History*, N.-Y., Anchor Books, 1959.
Minc (A.): *Le nouveau Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1993.
Mollat (M.): *Les pauvres au Moyen Age*, Paris, éditions complexes, 1978.
Momigliano (A.): *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Gallimard, 1983.
Morishima: *Capitalisme et confucionisme*, Paris, Flammarion, 1992.
Nietzsche (F): *Considérations inactuelles*, Paris, Aubier-Montaigne, 1964.
Ortega y Gasset (J.): *El espectador*, in *Obras Completas*, II, Madrid 1946.
Rickert (H.): *Science and History. A critic of Positivist Epistemology*, N.-Y., Van Nostrand, 1962.
Saussure (F. de): *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972.
Seignobos (Ch.) et Langlois (H.): *Introduction aux études historiques*, Paris, Hachette, 1898.
Spengler (O.): *Le déclin de l'Occident*, Paris, Gallimard, 1948.
Thucydide: *Histoire de la guerre de Péloponèse*, 2 vol., Paris, Flammarion, 1966.
Toynbee (A.): *L'histoire, essai d'interprétation*, Paris, Gallimard, 1951.
———: *L'histoire*, Paris- Bruxelles, 1978.
Veyne (P.): *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1971.
Vico (G.): *Principes d'une science nouvelle*, Paris, Unesco, 1953.

Weber (M.) - *L'Ethique protestante et l'espirt du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.
———: *Economie et société*, Paris, Plon, 1971.

□ مراجع خاصة :

Africain (L.L'): *Description de l'Afrique septentrionale*, tr. fr. 2 vol., Paris, Adrien-Maisonneuve, 1956.
Al-Azmeh (A.): *Ibn Khaldun in Modern Scholarship*, London, 1981.
Benchekroun (A.): *La vie intellectuelle marocaine sous les merinides et les Wattassides*, Rabat, 1947.
Berque (J.): *Le Maghreb, histoire et sociétés*, Alger-Paris, 1974.
———: *De l'Euphrate à l'Atlas*, Paris, Sindbad, 1978.
———: *L'intérieur du Maghreb*, Paris, Gallimard, 1978.
Berthier (P.): *Les anciennes sucreries au Maroc...*, Rabat, 1966.
Bouthoul (G.): *Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale*, Paris, 1930.
Brunschvig (R.): *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, 2 vol. Paris, 1940-47.
Busnot (P.): *Récits d'aventures au Maroc à l'époque de Louis XIV*, Paris, 1928.
Dermenghem (E.): *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1954.
Dolls (M.): *The Dark Death in Middle East*, Princeton, 1977.
Dufourcq (Ch. E.): *L'Espagne catalagne et le Maghreb aux XIIIè et XIVè siècles*, Paris, 1966.
Fischel (W. J.): *Ibn Khaldun in Egypt*, Berkley-Los Angeles, 1967.
Gardet (L.): *La cité musulmane*, Paris, Vrin, 1961.
———: et Anawati (G): *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, Vrin, 1948.
Gauthier (I. F.): *Les siècles obscurs du Maghreb*, Paris, Payot, 1930.
Gellner (E.): *Saints of Atlas*, London, 1969.
Gibb (H. A. R.): *Studies in the Civilization of Islam*, London, 1962.
Goldziher (I.): *Le dogme et la Loi dans l'Islam*, Paris, Geuthner, 1920.
———: *Etudes sur la tradition islamique*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1952.
Grunebaum (G. von): *L'Islam médiéval*, Paris, Payot, 1962.
———: *L'identité culturelle de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1973.
Himmich (B.): *De la formation idéologique en Islam*, Paris, Anthropos, 1980.
———: *Partant d'Ibn Khaldoun, penser la dépression*, Paris-Rabat, Anthropos-Edino, 1987.
Huici Miranda (A.): *Historia politica del Imperio almohade*, 2 vol., Tétouan, 1956.
Issawi (Ch.): *An Arab-philosophy of History*, London, 1950.
Julien (Ch.-A.): *Histoire de l'Afrique du Nord*, 2 vol., Paris, Payot, 1975.
Kably (M.): *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Âge*, Paris, Maisonneuve-Larose, 1986.
Lacoste (I.): *Ibn Khaldoun*, Paris, Maspéro, 1966.
Laroui (A.): *Histoire du Maghreb*, Paris, Maspéro, 1970.
———: *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, Paris, Maspéro, 1973.

———: -Esquisses historiques, Casablanca, Centre Culturel Arabe, 1993.
Lopez de Meneses (A.): *Documentos acerca de la peste negra en los dominios de Aragon...* Saragosse, 1956.
Levi-Provençal (E.): *Documents inédits d'histoire maghrébine*, Paris, 1929.
Mahdi (M.): *Ibn Kaldun's Philosophy of History*, London, 1957.
Marçais (G.): *Les Arabes en Berbérie du XIè au XIVè siècles*, Paris, Constantine, 1913.
———: L'architecture musulmane d'Occident. Paris, 1954.
Margoliouth (D.): *Lectures on Arabic Historians*, Calcutta, 1930.
Mas-Latries: *Traité de paix et de commerce*, Paris, Plon, 1866.
Massignon (L.): - *Le Maroc dans les premières années du XVIè siècle*, Alger, 1906.
———: *Opera minora*,2 vol., Beyrouth, 1963.
———: et Arnaldez (R.): *La science arabe*, Paris, 1957.
Mauny (R.): *Tableau géografique de l'ouest africain au Moyen-Age*, Amsterdam, 1967.
Miquel (A.): *L'Islam et sa civilisation*, Paris, A. Colin, 1977.
———: *La géographie du monde musulman jusqu'au milieu du XIè siècle*, Paris-La Haye, 1973.
Monteil (V.): *Al-Muqaddima*, 3 vol., Beyrouth, 1967.
Nassar (N.): *La pensée réaliste d'Ibn Khaldun*, Paris, PUF, 1967. (Trad. arabe, Dâr Al -Talia), Beyrouth, 3e éd. 1994.
Rabî' (M.): *The political Theory of Ibn Khaldûn*, Leiden, 1967.
Rosenthal (E.): *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1958.
Rosenthal (F.): *A History of Muslim Historiography*, Leiden-Brill, 1968.
———: *The Moqaddimah*, New-York, 1958.
Sauvaget (J.): *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*, Paris, 1961.
———: *Historiens arabes*, Paris, 1943.
Schacht (J.): *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, Paris, 1953.
Shatzimiller (M.): *L'historiographie mérinide*, Leiden, 1982.
Shboul (A.): *Al-Mas'ûdî and his World*, London, 1979.
Talbi (M.): *Ibn Khaldûn et l'histoire*, Tunis, 1973.
Terrasse (H.): *Histoire du Maroc*, 2 vol., Casablanca, 1949-50.
Walzer (R.): *Greek into Arabic*, London, 1963.
Westermarck (E.): *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Paris, Payot, 1935.

□ المقالات والأبحاث الفرعية :

Abel (A.): «Réflexions comparatives sur la sensibilité médiévale autour de la méditerranée au XIIè siècle», in: *Studia Islamica*, XIII, 1961.
Bachrel (R.): «La haine de classe en temps d'épidémie», in: *Annales E.S.C.*, juil. - sept. 1952, n° 3.
Berchem (V.): «Titres califiens d'Occident», in: *Journal Asiatique*, t. IX, janv. - févr., 1907.

Berque (J.): «Cent vingt cinq ans de sociologie maghrébine», in: *Annales E.S.C.*, 1956, n° 3.

Blachère (R.): «Quelques détails sur la vie privée du sultan mérinide **Abul** Hassan», in *Mémorial Henri Basset*, (éd.), Paris, Geuthner, 1928.

Brion (M.): «Tamerlan par lui-même, d'après ses Mémoires et ses Instituts», **in** *Tamerlan*, Pairs, Albin Michel, 1963.

Brunschvig (R.): *Classicisme et déclin dans l'histoire de l'Islam*, (ouvr. coll.), Paris, Maisonneuve-Larose, 1997.

———: «Grenade et le Maroc Mérinide», in *Etudes d'Islamologie* (du même auteur), t. I, Paris, 1976.

Carpentier (E.): «Autour de la peste noire: Famines et épidémies dans l'histoire du XIVè siècle», in *Annales E.S.C.*, 1962, n° 6.

Gellner (E.): «From Ibn Khaldûn to Karl Marx», in: *Political Quarterly*, 1969, vol. 32.

Gibb (H.A.R.): «The Background of Ibn Khaldûn's Political Theory», in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, t. VII, 1933-35.

Fischel (W.J.): «Ibn Khaldûn's use of historical sources», in: *Studia Islamica*, t. XIV, 1961.

———: «Ibn Khaldûn: on the Bible, Judaism and Jews» in: *Ignace Goldziher Memorial*, Jérusalem, 1956.

Koehler (H.): «Les captifs chrétiens de Meknès», in: *Hespéris*, t. VIII, 1924.

Poliak (A.N.): «La féodalité islamique» in: *Revue des Etudes Islamiques*, 1936.

Redjala (M.): «Un texte inédit de la *Muqaddima*», in: *Arabica*, 1975, n° 22.

Rodinson (M.): «Les sémites et l'Alphabet. Les écritures sud-arabiques et éthiopiennes», in: *L'écriture et la psychologie des peuples*, (éd.), Paris, A. Colin. 1963.

Rosenberger (B.): «Les anciennes exportations minières et les anciens centres métallurgiques du Maroc», in: *Revue de Géographie du Maroc*, 1970, n° 17-18.

Sanchez-Albornoz y Meduina (Cl.): «Ben Jaldun ante Pedro El Cruel», in: *La Espana Musulmana segun los autores islamitas y cristianos medievales*, Buenos Aires. 1946, vol. II.

Sublet (J.): «La peste prise aux rets de la jurisprudence», in: *Studia Islamica*, t. XXXIII, 1971.

Terrasse (H.): «Notes sur les ruines de Sijilmasa», in: *Revue Africaine*, 1936.

Verlinden (Ch.): «La grande peste de 1348 en Espagne», in: *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. XVII, 1938, n° 12.

Walzer (R.): «Aspects of Islamic Political Thought. Al-Fârâbi and Ibn Khaldûn», in: *Oriens*, vol. XVI, 1963.

Wiet (G.): «La grande peste noire en Syrie et en Egypte», in: *Etudes d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, Maisonneuve, 1962.

□ أعمال جماعية:

- *Encyclopedia Britannica*, XV th. éd., 1974.
- *Encyclopedia Universalis*, Paris, 1968-80.

- *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1973.
- *L'histoire et ses méthodes*, Paris, Gallimard, 1961.
- *Mélanges F. Braudel*, Toulouse, Privat, 1973.
- *Studies in the Philosophy of History*, N.-Y., 1965.
- *Archives Marocaines* (Publications de la Mission Scientifique au Maroc).
- *Encyclopédie de l'Islam*, 1è et 2è éd. (en cours de publication).
- *Sources inédites de l'histoire du Maroc* (Publications de la Section historique, Paris).

فهرس مفصل

للمؤلّف

بالعربية :

□ الإبداعات

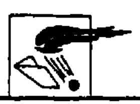
* كتاب الجرح والحكمة، بيروت، دار الطليعة، (ط. ٢)، ١٩٨٨.
* مجنون الحكم (جائزة الناقد للرواية) لندن، دار رياض الريس، ١٩٩٠.
* محن الفتى زين شامة، بيروت، دار الآداب، ١٩٩٣.
* ديوان الانتفاض (شعر)، الرباط، ١٩٩٦.
* سماسرة السراب، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء، ١٩٩٥.
* العلاّمة، بيروت، دار الآداب، ١٩٩٧.
* أبيات سكنتها.. وأخرى (شعر)، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٧.

□ الدراسات

* في نقد الحاجة إلى ماركس، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٣.
* معهم حيث هم (حوارات فكرية)، بيروت، دار الفارابي، (ط. ٢)، ١٩٨٧.
* التشكلات الإيديولوجية في الإسلام ـ الاجتهادات والتاريخ ، بيروت، دار المنتخب العربي، (ط. ٢)، ١٩٩٠.
* الاستشراق في أفق انسداده، الرباط، المجلس القومي للثقافة، ١٩٩٢.
* في الغمّة المغربية، طنجة، دار شراع، ١٩٩٧.
* عن قرّاء ابن خلدون (تحت الطبع).

بالفرنسية :

* *De la formation idéologique en Islam*, Paris, Anthropos, 1981.
* *Partant d'Ibn Khaldûn, penser la dépression*, Paris-Rabat, Anthropos-Edino, 1987.
* *Le livre des fièvres et de sagesses*, Rabat, Okad, 1992.
* *Au pays de nos crises. Essai sur le mal marocain*, Casablanca, Afrique-Orient, 1997.



تاريخ

☐ صناعة التأريخ

الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية (طبعة ثانية)
مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي
د. عزيز العظمة

الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ
د. سالم حميّش

☐ دراسات تاريخية

الفتنة (طبعة ثالثة)
جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر
د. هشام جعيط

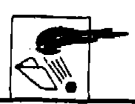
الكوفة
نشأة المدينة العربية الإسلامية
د. هشام جعيط

المؤرخون العرب والفتنة الكبرى
ـ دراسة تاريخية منهجية ـ
د. عدنان محمد ملحم

المسيحية العربية وتطوراتها
من نشأتها إلى القرن ٤ هـ / ١٠ م
د. سلوى بالحاج صالح ـ العايب

الخوارج في العصر الأموي (طبعة رابعة)
نشأتهم، تاريخهم، عقائدهم، أدبهم
د. نايف معروف

العصر العباسي الأول (طبعة ثانية)
دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي
د. عبد العزيز الدوري



مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي (طبعة خامسة)

د. عبد العزيز الدوري

الجذور التاريخية للشعوبية (طبعة رابعة)

د. عبد العزيز الدوري

تطور أنظمة استثمار الأرض الزراعية
في العصر العباسي

د. أحمد عبد الحليم يونس

المغرب والأندلس في عصر المرابطين

المجتمع ـ الذهنيات ـ الأولياء

د. إبراهيم القادري بوتشيش

تاريخ الغرب الاسلامي

قراءات جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة

د. إبراهيم القادري بوتشيش

ياقوت الحموي

دراسة في التراث الجغرافي العربي

ـ مع التركيز على العراق في «معجم البلدان» ـ

د. عباس فاضل السعدي

أشهر حصارات المدن في التاريخ

مي علوش

أسرى الحرب عبر التاريخ

عبد الكريم فرحان

١٨٤٨: الثورات القومية والديمقراطية
والرومانسية في أوروبا

جان سيغمان

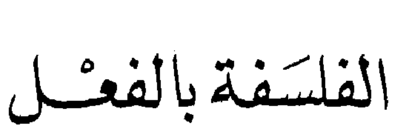
ترجمة: جورج طرابيشي

الثورة الالمانية: ١٩١٨ ـ ١٩١٩

العفيف الأخضر

الدكتور سالم حميش

كتاب الجرح والحكمة





مطبعة دار الكتب. ساحة رياض الصلح. بناية العازارية. ٦٤٥٠٣٩ (٠١). ٢٢٤٢٣٢ (٠٣)
١٢٥.٤/٩٨/٢٠٠٠